Irénikon

Les exigences de la communion, par J. M. R. Tillard • Justice, Paix et Sauvegarde de la Création chez Calvin (*fin*), par L. Schümmer • Le monde orthodoxe face à la Révolution française, par J.-P. Besse • Chronique religieuse • Bibliographie • Livre reçus.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXIII 2e trimestre 1990

Éditorial

Unité et diversité: depuis ses lointains débuts notre revue a perçu dans la diversité au sein d'une unique communion de foi et de vie ecclésiale une composante nécessaire de l'unité à retrouver. C'est ainsi que dès 1925 elle s'est efforcée de mettre en valeur la signification positive des traditions de la chrétienté autres que celle de Rome tant à l'égard de l'Orient chrétien et, en particulier mais non exclusivement, de l'Orient byzantino-slave, qu'à l'égard de l'Anglicanisme et bientôt, en général, à l'égard des Églises issues de la Réforme. À cette époque toutefois de telles ouvertures n'étaient pas sans risque même si ajourd'hui elles paraissent encore bien timides. Beaucoup les regardèrent avec la plus grande suspicion et on sait qu'elles valurent à dom Lambert Beauduin un exil sévère et prolongé.

Vatican II a retourné les choses. Non seulement par le Décret sur l'Œcuménisme (et — jusqu'à un certain point — par le Décret sur les Églises orientales catholiques) il a reconnu la légitime diversité des Églises d'Orient et d'Occident dans leur liturgie et leur spiritualité, leur législation et leur théologie, mais à l'égard des unes et des autres il a «déclaré que tout ce patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, dans ses diverses traditions, fait partie de la pleine catholicité, de la pleine apostolicité de l'Église» (UR 17).

Toutefois, on semble avoir moins remarqué que dans les considérations théologiques générales qui fondent l'œcuménisme catholique le même décret avait été plus loin encore. Il affirmait, en effet: «En maintenant l'unité dans ce qui est nécessaire, tous, au sein de l'Église, selon la fonction départie à chacun, doivent conserver la liberté qui leur revient, soit dans les formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, soit dans la variété des rites liturgiques, et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée. Et en tout, ils doivent cultiver la charité. C'est en agissant ainsi qu'ils manifesteront toujours plus pleinement l'authentique catholicité en même temps que l'authentique apostolicité de l'Église» (UR 4; cf. Irénikon *1987, pp. 36 ss.).*

Dans ce passage on reconnaît, tout d'abord, la maxime célèbre «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas» dont Jean XXIII dès sa première encyclique («Ad Petri cathedram», AAS 51 (1959) p. 513) disait qu'il faut «toujours la retenir et l'approuver». On notera cependant que pour Vatican II le «in dubiis libertas» est devenu «que tous conservent la liberté qui leur revient» dans les quatre domaines déjà énumérés qui embrassent la vie ecclésiale dans toute son ampleur.

Mais, seconde observation sur ce passage: le maintien des trois termes — unité, liberté, charité — par les Catholiques (car c'est d'eux d'abord qu'il sagit ici) contribue à «manifester toujours davantage la catholicité et l'apostolicité», deux notes de l'Église qui accompagnent et mettent en relief les deux autres, celles d'unité (dans ce qui est nécessaire) et celle de sainteté (qui qualifie celle d'unité), car la sainteté est don de l'Esprit. C'est l'application du principe d'Actes 15,28 repris par le même Décret sur l'œcuménisme de Vatican II (UR 18): «L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges que celles qui sont nécessaires». Ce principe signifie les conditions de la communion ecclésiale et on le traduit volontiers aujourd'hui par la formule «id quod requiritur et sufficit», ce qui est nécessaire et suffisant.

*Il reste que la communion dans l'unité de la foi, de l'espérance et de l'amour est le critère dernier de cette vie de tous dans l'unique Corps du Christ. Elle est l'œuvre de l'Esprit Saint. Sans elle la diversité ne serait que désintégration. L'article du P. J. M. R. Tillard qui ouvre ce fascicule nous le rappelle: La vie réconciliée avec Dieu implique nécessairement les autres. Elle est par nature vie avec d'autres. Soudés par l'essentiel dans le Saint-Esprit, tous sont assumés ensemble dans leur diversité, celle même des membres du Corps du Christ. Car, en dernière analyse, l'unité en Dieu et, par elle, des uns avec les autres demeure l'origine et la fin de tout le mystère chrétien: que Dieu soit tout en tous (*I Cor. *1528).*

Corps du Christ et Esprit Saint
Les exigences de la communion*

L'un des acquis les plus fondamentaux des vingt dernières années au plan œcuménique a été la redécouverte de l'importance de la diversité (ou du pluralisme) dans la structure et la vie de l'Église de Dieu. Celle-ci — disent les anciennes Églises — «communion d'Églises locales» dont chacune a des traits propres, lui venant pour la plupart du terreau humain où en elle s'infiltre la grâce de Dieu. Et beaucoup des Églises issues de la Réforme continuent de frayer le chemin d'une unité accomplie par «la diversité réconciliée», «la communauté conciliaire»[1]. L'ouvrage de Oscar Cullman, *L'unité par la diversité*[2] a, lui, présenté le projet d'une communauté d'Églises autonomes, unies *par* leur diversité et non pas *malgré* elle. À l'intérieur de l'Église catholique (romaine) elle-même, la prise de conscience de l'impact des cultures sur la foi se fait de plus en plus grande. Le discours de Jean Paul II aux aborigènes australiens est sur ce point un texte remarquable:

«L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ parle toutes les langues. Il estime et embrasse toutes les cultures ... Cet Évan-

* Nous publions ici le texte original d'un article paru, en traduction anglaise, sous le titre *Holy Spirit, Reconciliation and Church*.

1. Voir surtout Y. Congar, Diversités et communion, coll. *Cogitatio fidei* 112, Paris 1982, surtout 221-232; H. Meyer, «Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église», dans *Unité des chrétiens* 27, 1977, 17-21; Id., «Identités confessionnelles et communauté œcuménique», dans *Positions luthériennes* 27, 1979, 81-99; Id., «La notion d'unité dans la diversité réconciliée et le problème de l'identité confessionnelle», dans *Irénikon* 57, 1984, 27-51; G. Gassman et H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, 1983.

2. *L'unité par la diversité*, Paris 1986. Voir la fine analyse que fait Emmanuel Lanne, «Unité et diversité, au sujet de quelques propositions récentes», dans *Irénikon* 60, 1987, 16-46 (dom Lanne renvoie à son importante étude «Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale», *Istina* 14, 1969, 171-190).

gile vous invite aujourd'hui à devenir, de manière totale, des chrétiens aborigènes. Cela répond à vos plus profonds désirs. Il ne faut pas que vous soyez un peuple divisé en deux parties, comme si un aborigène devait emprunter la foi et la vie du christianisme, à la façon dont on emprunte un chapeau ou une paire de chaussures à quelqu'un d'autre qui en serait le propriétaire. Jésus vous appelle à accepter ses paroles et ses valeurs à l'intérieur de votre propre culture ... L'Évangile vous invite à exprimer la parole vivante de Jésus de la manière qui parle à vos esprits et à vos cœurs d'aborigènes. Dans le monde entier, les hommes adorent Dieu dans leur propre langue et donnent aux grands signes et symboles de la religion la couleur de leurs propres traditions. Pourquoi ... vous refuserait-on le bonheur d'être avec Dieu et entre vous de la manière aborigène?[3]».

Cette redécouverte de la diversité n'est cependant pas sans poser à l'ecclésiologie des questions importantes. Il existe une diversité nécessaire puisqu'elle appartient à la trame de la catholicité[4]. Il existe une diversité intolérable qui déchire l'unité. Au cœur de la tâche œcuménique se trouve aujourd'hui la recherche difficile d'une union, acceptable par tous, qui permette de guérir radicalement les plaies de la division sans pour autant mettre en cause la diversité.

Quel est le statut de la diversité? Certes elle n'est pas de soi source de division, mais pourtant celle-ci vient d'une différence radicalisée. La diversité conduit à des «reconnaissances» réciproques où l'on s'enrichit mutuellement, mais elle peut aussi se muer en disparités irréductibles. Lorsqu'elle représente l'éclosion variée et multiforme d'une richesse commune et acceptée comme telle, elle est une différence heureuse et bénéfique, mais lorsqu'elle n'est que la juxtaposition d'entités soulignant ce qui les distingue et non ce qui les rapproche elle n'est plus qu'un morcellement figé et stérile.

3. Discours aux aborigènes australiens de Alice Springs, *DC* 84, 1987, 61-63 (p. 63).

4. Nous l'avons longuement étudié dans J. M. R. Tillard, «L'universel et le local», dans *Irénikon* 60, 1987, 483-494; 61, 1988, 28-40.

La seule façon d'y voir dans ce domaine, essentiel pour l'avance du travail œcuménique, est de scruter le contenu de la «mémoire» de l'Église pour y percevoir la nature profonde des dynamismes à l'œuvre dans l'accomplissement de la catholicité. On découvre alors qu'ils se ramènent tous à l'œuvre de l'Esprit de Dieu.

*
* *

I. L'Esprit qui réconcilie avec Dieu

Un premier point nous paraît important. L'ensemble des traditions apostoliques reconnaît comme essentielle l'œuvre de l'Esprit dans la vie et la destinée personnelles des croyants. Paul s'applique à souligner que «l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite» dans les fidèles, faisant d'eux des «enfants de Dieu», fils adoptifs capables de crier: Abba, Père» (*Rm* 8,9-17). La lettre aux Éphésiens semble être dans la même perspective lorsqu'elle écrit «vous avez été marqués du sceau de l'Esprit promis, l'Esprit Saint acompte de notre héritage» (*Ep*. 1,13). L'épître de Pierre dit aux persécutés que «l'Esprit de Dieu repose sur eux» (*1* P 4,14). L'auteur de la lettre à Tite fait du baptême «le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint, cet Esprit Saint qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus Christ notre Sauveur, afin que justifiés par sa grâce nous devenions en espérance héritiers de la vie éternelle» (*Tt* 3,5-7). La tradition johannique enseigne que grâce à l'Esprit nous demeurons en Dieu (*1 Jn* 3,24; 4,13). Le Luc des Actes voit l'Esprit à l'œuvre chez les sept chargés du service des Tables (*Ac* 6,3,5), chez Étienne (6,5,10; 7,55), chez Philippe (8,29.39), chez Paul (9,17), chez Barnabé et Paul (13,2-40).

Bref, quelle que soit la façon dont elles perçoivent sa personnalité, ses traits propres, les traditions apostoliques voient dans l'Esprit celui sans lequel l'œuvre du Christ serait sans effet, vide. Pour elles l'Esprit est tout autant associé au salut que le Christ. Elles le considèrent comme le principe divin

sans lequel nulle créature n'entre en communion avec le Christ Jésus et son œuvre salvifique. On ne saurait être *en christô* sans être *en pneumati*. Toute écoute de la Parole évangélique fructifiant en *accueil* de la Bonne Nouvelle, toute expérience de la vie nouvelle «dans la justification et la grâce», toute relation au Dieu et Père du Seigneur Jésus Christ, passe par l'Esprit. Nul ne l'a mieux dit qu'Athanase, au plein feu des luttes trinitaires:

«C'est cela encore que Paul enseignait dans la seconde lettre aux Corinthiens: *Que la grâce de Jésus Christ notre Seigneur, l'amour de Dieu et la communion de l'Esprit Saint soient avec vous tous*. En effet, la grâce et le don accordés dans la Trinité sont donnés de la part du Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint. De même que la grâce accordée vient du Père par le Fils, ainsi la communion au don ne peut se faire en nous sinon dans l'Esprit Saint. C'est en participant à lui que nous avons l'amour du Père, la grâce du Fils et la communion de l'Esprit Saint»[5].

1. Rien du Christ Jésus ne vient sans l'Esprit. Cela vaut déjà de son humanité personnelle (*Mt* 1,18; *Lc* 1,35). Le Nouveau Testament débute avec l'Esprit. Pour l'ensemble des traditions évangéliques le ministère de Jésus, aboutissant à son exaltation seigneuriale au matin de la Résurrection, se déroule dans l'étreinte de l'Esprit, *dynamis* de Dieu dont les auteurs évoquent sans doute le lien avec la création primitive. De même qu'il «couvrait les eaux» (*Gn* 1,2) au moment où la Parole de Dieu faisait surgir l'univers, il «couvre» Marie «de son ombre» (*Lc* 1,35), vient «demeurer sur Jésus» (*Jn* 1,32-33). C'est «avec l'onction d'Esprit Saint» reçue à son baptême (*Ac* 10,38; cf. *Lc* 4,18-21) que celui-ci exerce son ministère (*Lc* 4, 14), chasse les démons (*Mt* 12,28; cf. *Lc* 4,11-20) après avoir triomphé du Diable dans la tentation du désert où l'Esprit l'a conduit (*Lc* 4,1-2,13; *Mt* 4,1; *Mc* 1,12-13). Ce sont là des signes où lui-même affirme que la puissance de l'Esprit est à l'œuvre (*Mc* 3,22-30). Ainsi perce le Royaume (*Mt* 12,28) qui fait reculer l'Ancien monde. Et quand à la Résurrection il aura

5. ATHANASE, *Lettre à Sérapion* I,30; *Sc* 15,138-139.

reçu du Père, avec la Seigneurie, toute sa puissance messianique, c'est en communiquant aux siens «l'Esprit Saint promis» qu'il les conduira dans le Salut (*Ac* 2,33-36; 38-41). Le *en christô* et le *en pneumati* ne sont pas séparables. Ce sont, dirait Irénée, les deux façons concomitantes d'être dans «*les mains de Dieu*»[6].

2. Ce que crée en chaque croyant cette expérience du Christ et de l'Esprit (dans leur concomitance radicale) est évidemment au cœur de la réalité chrétienne. Là elle trouve sa profondeur. C'est la profondeur d'une *réconciliation* avec Dieu qui loin d'être purement juridique s'accomplit dans une association étroite au Christ Jésus, une filiation qui vient de l'Esprit. Car, dira Paul aux Romains, «vous n'êtes pas sous l'emprise de la chair mais de l'Esprit puisque l'Esprit de Dieu habite en vous ... cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu, enfants et donc héritiers, cohéritiers du Christ puisque participant à ses souffrances, nous participerons aussi à sa gloire» (*Rm* 8,9.16-17). Les croyants ont en eux l'Esprit. Mais, Esprit du Christ (8,9) ou du Fils (*Ga* 4,6), celui-ci est, en son origine la plus ultime, *l'Esprit de Dieu*. Telle est l'appellation que Paul privilégie (ainsi *Rm* 8,9.11.14; 15,19; *1 Co* 2,11.12.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; *2 Co* 3,3). Par *son* Esprit qu'il a associé à la Résurrection du Seigneur (*Rm* 8,11) — où celui-ci est devenu Nouvel Adam, c'est-à-dire «être spirituel donnant la vie» (*eis pneuma zôopoioun*) (*1 Co* 15,45-46) — Dieu ne se réconcilie les croyants qu'en les introduisant dans la communion (la *koinônia*) du Christ Jésus (*1 Co* 1,9). C'est en effet dans le don des «arrhes» (*2 Co* 1,22; 5,5), des «prémices» (*Rm* 8,23) de l'Esprit, où il les marque du sceau de l'appartenance à lui-même *en christô*, qu'il pardonne à ceux et celles dont il fait ses enfants adoptifs. Cette *communion* au Christ est celle d'une vie entière, impliquant entrée dans le fruit des souffrances du Christ Jésus et, plus intimement encore, *communion* aux «mœurs du Christ» selon l'ex-

6. Irénée revient souvent sur ce thème des «deux mains de Dieu» inséparables. Ainsi *Démonstr. Préd. Apost.* 11 (voir la note dans *Sc* 62,48-49); *Adv. Haeres* IV, intr. 3; IV,14; IV,34,1; V,1,3; V,6,1; V,15,2; V,28,3.

pression de saint Augustin, dans l'attente de la *communion* à sa gloire.

La réconciliation avec Dieu le Père, qui a toujours l'initiative et au vouloir duquel se réfèrent l'œuvre du Christ et de l'Esprit, a cette ampleur et cette densité. Elle n'a rien d'un verdict strictement juridique. Quand Paul utilise le verbe *katallassô* (*Rm* 5,10; *2 Co* 5,18-20) ou le nom *katallagé* (*Rm* 5,11; 11,15; *2 Co* 5,18.19) et l'auteur de la lettre aux Colossiens emploie le verbe *apokatallassô* (*Col* 1,20-22)[7], ils ne pensent pas à un pur et simple pardon, coup d'éponge restaurant les pécheurs dans les privilèges perdus. Selon la belle image de Luc, il s'agit de l'entrée des fils prodigues dans une fête et une relation avec le Père, que les autres enfants n'auront jamais connue (*Lc* 15,22ss.). Réconciliation et entrée en *communion* sont tout autant inséparables que le *en christô* («Dieu en Christ réconciliait le monde avec lui-même» *2 Co* 5,19) et le *en pneumati* («Ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu» *Rm* 8,14). Ce sont les deux faces d'une unique et indivisible réalité que la Tradition nommera la grâce, *gratia Sancti Spiritus*.

3. La réconciliation s'opère par le sang de la Croix «dans le corps de chair» du Christ (*Col* 1,20.22). Mais l'Esprit en fait le bien des croyants. En lui repose la puissance de l'Évangile (*1 Th* 1,5), de lui naît la foi (*1 Co* 12,3; cf. *Ga* 3,2), par lui se fait la confession de Jésus comme Seigneur (*1 Co* 12,3), de lui vient le faisceau des vertus qui règlent la vie selon Dieu (*Ga* 5,16-25; *Rm* 14,17) dans la vraie liberté (*Rm* 8,12-16), avec lui qui est intercesseur auprès de Dieu (*Rm* 8,27) se fait la prière (*Ga* 4,6; cf. *Rm* 8,15-16), de lui viendra la Résurrection (*Rm* 8,11). Bref, l'Esprit est étroitement impliqué dans la filiation de ceux et celles qui deviennent enfants adoptifs (*Rm* 8,15), capables de crier à Dieu: Abba, parce qu'il leur donne part au bien du Christ (*Rm* 8,16), eux qui à la Table du Seigneur entrent en *communion* (*koinônia*) avec le Corps et le Sang (*1 Co* 10,16-21) de la réconciliation (*Rm* 5,10). La Tradition

7. La lettre aux Éphésiens utilise *apokatallassô* pour évoquer la réconciliation mutuelle des croyants (*Ep* 2,16)

des premiers siècles le verra très tôt comme celui dont la puissance assure la fécondité de la vie sacramentelle, la transmission et la garde fidèles de la Parole, le «sacrifice spirituel» de la vie sainte (cf. *Rm* 12,1), la continuité et l'accomplissement du ministère (cf. *2 Tm* 1,6).

L'Esprit de Dieu réconcilie en vivifiant. Par lui la réconciliation fait corps avec le don d'une vie non seulement guérie mais nouvelle. Le Dieu révélé en Jésus Christ ne peut réconcilier sa créature avec lui sans l'introduire dans sa *communion*. Or tel est le rôle spécifique de l'Esprit dans l'œuvre divine de la réconciliation. La tradition orientale dira qu'il est celui qui déifie. N'était-ce pas déjà son rôle dans l'union *in persona* du Fils unique de Dieu et de l'enfant qu'une femme, Marie, conçoit lorsqu'il «la couvre de son ombre» (*Lc* 1,35)?

Mais ainsi, dans cette *synergie* de l'œuvre du Fils et de l'œuvre de l'Esprit, Dieu enracine les siens à une profondeur telle que la tradition johannique pourra affirmer: «notre *communion* (*koinônia*) est *communion* avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (*1 Jn* 1,8). Le croyant demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (*1 Jn* 4,15), il demeure dans le Christ et le Christ demeure en lui, étant ainsi associé à la façon dont le Fils demeure dans le Père et le Père demeure dans le Fils (cf. *Jn* 17,21).

II. En insérant les croyants dans un corps

1. La vie de réconciliation avec Dieu a une autre caractéristique essentielle. Elle n'est donnée que dans un Corps: «nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul Corps, juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit ... vous êtes le Corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part» (*1 Co* 12,13.27). La *communion* entre le Christ et chaque croyant est inséparable de la *communion* des croyants entre eux: le même et unique Esprit habite en chacun, soudant leur appartenance commune au Christ Jésus (*Rm* 8,9). On n'est réconcilié avec Dieu qu'en devenant un membre du Corps du Christ. C'est

dans ce Corps que le membre est vivifié. Hors de ce Corps, il ne saurait que mourir. Utilisant une autre image, la tradition johannique voit dans le Christ la vigne dont chaque disciple est un sarment. Si un sarment se coupe de la vigne, il se dessèche (*Jn* 15,6).

L'image du corps et de ses membres, telle qu'explicitée par Paul (*1 Co* 12,12-31; *Rm* 12,4-8), est essentielle pour comprendre le statut du croyant dans la communauté. Un membre ne saurait faire abstraction du corps auquel il appartient. Il tient de celui-ci sa vie, sa consistance, sa spécificité. «Les membres d'un lion ne sont pas identiques aux membres d'un homme»: le corps qu'il constitue lui impose certains traits spécifiques. Un membre ne saurait également faire abstraction des autres membres. Sans eux, il ne peut être vivifié, sans lui ils ne peuvent accomplir leur fonction. En outre, un corps est autre chose qu'une addition de membres. De même l'Église de Dieu est autre chose qu'une addition de croyants. Elle est *communion* de ceux et celles que l'Esprit incorpore au Christ. Il y a plus dans une *communion* de personnes que dans leur addition, tout comme il y a plus dans un corps que dans la juxtaposition de ses membres. Ce plus est le flot vital de *koinônia* avec les échanges, les solidarités, les influences mutuelles, les réseaux qui le constituent, et qui viennent de l'Esprit. La lettre de Pierre utilisera pour décrire la communauté des chrétiens, où elle voit l'accomplissement de la promesse de l'authentique *Qahal*, les termes «vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le Peuple que Dieu s'est acquis» (*1 P* 2,9). Ce sont des termes collectifs. Or il est clair qu'une race dit beaucoup plus que la somme de ses membres: elle implique aussi la qualité, la forme d'humanité qui s'actualise en chacun d'eux avec son héritage, ses caractères spécifiques, ses atavismes, «son orgueil». D'une certaine façon elle les précède et les transcende, leur impose ses traits, son besoin de durer et de prospérer[8]. Dans ce tout, chaque membre se

8. On connaît la vision profonde de RENAN: la nation est comme un «principe spirituel» qui transcende tout ce qui la compose, impose son exigence: «Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent. C'est une âme, une conscience, une personne, une résultante vivante», dans *Réforme intellectuelle et morale de la France*, Paris 1871, pp. 47-48.

trouve vitalement inscrit en un *plus que lui-même* duquel il vit et qui a à son égard des exigences. S'il ne satisfait pas celles-ci, lui-même, en définitive, en pâtira. La théologie médiévale parlait ici, avec beaucoup de profondeur, des relations entre le «bien commun» (*bonum commune*) et la personne. Membre et Corps sont indissociables.

Lorsque par son Esprit Dieu *se* réconcilie celui ou celle qui accueille l'Évangile, il n'en fait donc jamais un individu isolé, pour lequel la relation à Dieu suffirait désormais. C'est pourquoi, en son essence même, la vie «réconciliée avec Dieu» implique nécessairement *les autres*. Elle est, par nature, vie avec *d'autres*. Et si elle dit *communion* avec Dieu, *en christô*, c'est *dans* la vie de tout le corps du Christ. La nature de l'Église s'enracine là. Elle est la communauté de la réconciliation de l'humanité avec Dieu, la *communion* dans laquelle au baptême l'Esprit insère les croyants.

2. «Baptisés en un seul Esprit pour être un seul corps, (...) abreuvés d'un seul Esprit» (*1 Co* 12,13), les croyants sont «dans la *communion* du Saint-Esprit» (*2 Co* 13,13; cf. *Ph* 2,1). De cette communauté, tendue vers sa plénitude eschatologique (*Ga* 5:5) dont il lui offre déjà les arrhes ou les prémices (*Rm* 8,23; *2 Co* 1,22; 5,5), l'Esprit Saint est comme l'âme intérieure, inséparablement principe de vie et d'unité. Par lui, en effet, la vie du Christ ressuscité est dans la communauté *comme telle* et *donc* dans chacun des membres (*Ga* 2,20; *Rm* 8,10). Ils reçoivent de lui *les* prémices du monde à venir parce qu'il les fait tous communier à *celui* qui est «prémices de ceux qui sont morts, le Christ ressuscité» (*1 Co* 15,20), l'unique de Dieu. Mais si cette commune participation cimente les membres dans l'unité, ce n'est pas par une simple harmonie purement extérieure des esprits, une bonne entente consentie. C'est par l'interpénétration de la grâce du Ressuscité qui ne fait qu'un avec le Père. Le *syndesmos*, le lien, de tous les membres du Corps du Christ n'est autre que l'Esprit, dont les Actes des Apôtres montrent que la puissance unitive est en réalité la force fécondante inhérente à la Résurrection.

3. La Tradition sera consciente de ce lien entre Esprit et

Corps du Christ. Pour elle, en effet, c'est dans l'Eucharistie — achèvement de l'initiation chrétienne et par la suite «viatique» quotidien — que Corps du Christ et Esprit sont inséparablement donnés. L'épiclèse, prière ardente au Père pour qu'il envoie l'Esprit, demande que celui-ci vienne non seulement sur le pain et la coupe mais aussi sur les fidèles. *Communiant* au Corps et au Sang du Seigneur offerts pour la réconciliation de l'humanité avec Dieu, les participants deviendront un seul Corps par la puissance de l'Esprit, une seule *communion* ecclésiale. Car l'Esprit fait du pain le Corps sacramentel du Seigneur pour que ceux et celles qui mangeront ce pain passent dans la *communion* du Corps ecclésial et s'enracinent en elle. À la suite de la liturgie alexandrine de saint Basile, les épiclèses de la liturgie latine demandent: «qu'en ayant part au corps et au sang du Christ nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul Corps», «quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint accorde-nous d'être un seul Corps et un seul Esprit dans le Christ», «accorde à tous ceux et celles qui vont partager ce pain et boire à cette coupe d'être rassemblés par l'Esprit Saint en un seul Corps». La Liturgie de saint Jean Chrysostome — qui ne sépare pas, comme le fait l'Occident, l'épiclèse pour le pain et la coupe et l'épiclèse pour les fidèles — s'exprime ainsi:

«Nous t'invoquons, te prions et te supplions: envoie ton Esprit Saint sur nous-mêmes et sur ces dons qui sont ici ... Fais de ce pain le corps précieux de ton Christ ... Fais de ce que contient cette coupe le sang précieux de ton Christ ... les transformant (*metabalôn*) par la puissance de ton Esprit Saint, afin que pour ceux qui y participeront, ils soient purification de l'âme, rémission des péchés, *koinônia* de ton Esprit Saint, plénitude du Royaume des cieux[9]».

Le même lien entre Esprit et Corps eucharistique est affirmé dans le rite de la fraction et du Zéon «plénitude de foi, ferveur de foi, plénitude (*plerôma*) d'Esprit Saint». Et dans leur prière privée pour la préparation à la communion les fidèles supplient:

9. BRIGHTMANN, *Liturgies Eastern and Western*, T. 1, Oxford, 1896, 330.

«Que ton corps immaculé et ton sang divin soient pour moi rémission de mes fautes, *koinônia* de ton Esprit Saint, vie éternelle».

La Liturgie du Livre VIII des Constitutions Apostoliques, plus réaliste encore, dit:

«Et nous te demandons de jeter un regard favorable sur ces offrandes qui te sont présentées, toi Dieu, qui es sans besoin. Qu'elle te soient agréables, pour l'honneur de ton Christ. Envoie sur ce sacrifice ton Esprit Saint, le témoin des souffrances du Seigneur Jésus: qu'il manifeste en ce pain le corps de ton Christ et en ce calice le sang de ton Christ, pour que ceux qui y communient soient affermis dans la foi, qu'ils obtiennent la rémission des péchés, qu'ils soient délivrés du diable et de son erreur, *qu'ils soient remplis de l'Esprit-Saint*, qu'ils deviennent dignes de ton Christ et obtiennent la vie éternelle dans la réconciliation avec toi, Maître tout-puissant[10]».

III. OÙ ILS SONT RECONCILIÉS MUTUELLEMENT ...

1. La réconciliation dans laquelle l'Esprit insère les croyants en les soudant en un «Corps du Christ, qui est l'Église», ne se limite pas à leur *communion* (collective et individuelle) *avec Dieu*. Elle comprend aussi leur réconciliation mutuelle. On ne saurait être réconcilié avec Dieu *en christô* sans être réconcilié avec les autres. Et cette réconciliation mutuelle, dans le Corps, implique inifiniment plus qu'un pur et simple «être-ensemble».

En effet, le Christ dans la *communion* duquel l'Esprit introduit les baptisés est le Christ *en acte de réconciliation de l'humanité divisée.* C'est ce que l'auteur de la lettre aux Éphésiens perçoit dans un regard théologique d'une grande profondeur. Il voit au cœur du Salut l'abolition de la division humaine par la Croix. Dans son corps physique étendu sur elle, le Christ a tué la haine, abattu les murs de division, par-dessus tout celui qui aux yeux de la Loi séparait juifs et gentils. Il les a réconci-

10. Livre VII,12,39; *SC* 336,198-201.

liés les uns avec les autres en les réconciliant avec Dieu. *Par* et *dans* son corps de chair — qui a été l'instrument de cette réconciliation (cf. *Col* 1,22) — il a ainsi constitué «un seul corps» (*Ep* 4,4) dont le Père fait de lui la Tête (1,22-23):

«En Jésus Christ, vous qui jadis étiez loin vous avez été rendus proches par le sang du Christ. Lui, en effet, est notre paix. De ce qui était divisé (de ce qui était deux) il a fait une unité. Dans sa chair, il a abattu le mur de séparation, la haine. Il a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu ainsi à partir des deux (le juif et le païen) créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul Corps, au moyen de la Croix. Là il a tué la haine (2,13-16)».

Le fruit de cette œuvre de réconciliation fraternelle, tout autant que de réconciliation avec Dieu, c'est que «les uns et les autres, dans un seul Esprit, (ont) accès auprès du Père» (2,18). L'unique Esprit de Dieu (4,4) fait ainsi de l'Église — identifiée au Corps dont le Christ est la Tête (5,23) — le lieu où la division est surmontée. Car le Corps dans lequel l'Esprit introduit les croyants est celui du Christ accomplissant «le mystère» (1,9; 3,3-10; *Col* 1,26-27; *Rm* 16,25-26; *1 Co* 2,7-9), dessein éternel de Dieu et objet spécifique de l'Évangile. Or l'objet du «Mystère» consiste précisément en la *communion* des deux fractions de l'humanité — les juifs et «les autres» — en un seul Corps (4,4), une même famille (2,19), un même Temple saint (2,21), une même demeure de Dieu (2,22), pour une seule espérance (4,4) enracinée dans une seule foi et un seul baptême (4,5). Ainsi les Juifs et «les autres» sont réconciliés *entre eux* dans le moment même où Dieu *se* les réconcilie. Dans «l'accès au Père» que l'Esprit leur offre, en les intégrant au Corps du Christ, la plaie de leur déchirure est guérie.

La référence au «mystère» montre qu'en ce qui survient dans l'Église Corps du Christ — «les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, associés à la même promesse en Jésus Christ, par le moyen de l'Évangile» — l'humanité entière est concernée. Dans le «un seul Corps, un seul Esprit», l'espérance du genre humain divisé et déchiré, dont

Israël avait été le révélateur et le vecteur, et même l'aspiration de la création entière, se trouvent en cause (*Rm* 8,18-23). La Tradition sera consciente de ce fait lorsqu'elle verra dans le signe des langues accompagnant à la Pentecôte le don de l'Esprit le renversement du signe de Babel et l'indication que le Salut est pour toute la terre (*Ac* 2,5-13; 1,8; *Gn* 11,1-9). Elle comprendra, relisant l'Écriture à cette lumière, que si la réconciliation avec Dieu entraîne la réconciliation des blocs de l'humanité divisée, c'est fondamentalement parce que depuis Caïn et Abel, en passant par la déchirure du Peuple Saint (cf. *Ez* 37,15-28), le péché qui brise les liens avec Dieu manifeste sa gravité dans son effet le plus odieux: le drame d'un monde dévoré par la guerre et la haine. Rupture avec Dieu et rupture de la fraternité vont de pair.

2. L'Église, explicitement perçue par l'auteur de l'épître aux Éphésiens dans une perspective qui transcende la communauté locale (1,22-23; 5,23-32), est donc de par son origine «dans le Christ» le corps de réconciliation fraternelle où l'humanité est appelée par Dieu à se laisser insérer. La division des baptisés, leur fragmentation en ce que la I[re] lettre aux Corinthiens nomme des factions, des sectes, des brisures, des '*haireseis*' (11,19), des *schismata* (1,10), des cliques, contredit donc fondamentalement la nature et la vocation de l'Église de Dieu. À la limite, elle les rend méconnaissables. Consentir à cette situation serait refuser le dessein divin, «rendre vaine» l'œuvre de réconciliation de celui qui «dans son corps de chair» a démoli les murs de division. En maintenant l'Église dans l'unité, l'Esprit la maintient dans la «*communion* avec Dieu», en état de «réconciliation».

IV. Soudés par l'essentiel, assumés dans leur diversité ...

1. Qui dit réconciliation mutuelle dit autre chose que l'absorption d'un groupe par l'autre. Car alors, il y a victoire d'un des partenaires et non reconnaissance de l'être propre de l'autre. Celui-ci ne se réconcilie pas, il se soumet. C'est aussi dire autre

chose que la constitution d'un *tertium quid.* L'Écriture montre que dans leur réconciliation avec les juifs qui leur ont donné la foi enracinée en la vocation d'Abraham, les gentils gardent ceux de leurs traits spécifiques qui ne sont pas en contradiction avec l'Église. Ils forment «l'Église des gentils» qui n'est pas en tout identique à l'Église de Jérusalem. L'aboutissement de la réconciliation est la *communion.* L'Esprit réconcilie en créant la *communion.* Pour qu'il y ait *communion,* non absorption ou simple juxtaposition d'individus ou de groupes, l'Évangile veut que soit préservée la diversité compatible avec le contenu de la Révélation et avec une existence en harmonie avec celle-ci. Mais il veut que soit éliminée et refusée la diversité qui contredit les valeurs essentielles sur lesquelles se fonde l'Église de Dieu et dont elle vit. Car alors on entre dans le champ de la division. Et l'histoire prouve que les fissures deviennent lentement déchirures, fossés impossibles à combler. Il y a une saine et une mauvaise diversité, une diversité nécessaire et une diversité dangereuse.

La Tradition a vu dans l'histoire de ce que l'on appelle le concile de Jérusalem (*Ac* 15,1-35) la façon typique dont l'Église primitive s'est située face à cette question de la diversité. Éclairée par l'Esprit (*Ac* 15,28), la communauté de Jérusalem accepte que sur un point essentiel — l'enracinement de l'Église dans la foi et le témoignage de l'ancienne Alliance — les façons de faire ne soient pas en tout point identiques chez les Églises judéo-chrétiennes et chez les Églises de la gentilité. La raison donnée par Pierre (15,10), puis par Jacques (15,19), puis par la lettre qu'apportent Barsabbas et Silas est importante: n'imposer que les exigences inévitables (nécessaires et suffisantes, *id quod requiritur et sufficit,* cf. *Ac* 15,28), ne pas créer des différences là où Dieu n'en met pas (15,9). Ainsi est officiellement reconnue la diversité dans la vie d'Églises demeurant en *communion.* Et le Nouveau Testament tout entier est fait de documents venant de traditions ecclésiales diverses mais néanmoins en *communion* sur l'essentiel. Les conflits, dont ces documents font parfois sentir l'acuité, montrent que l'Évangile s'est, d'emblée, incarné dans la diversité des cultures, des traditions, des histoires, sans que l'on cherche à imposer comme

normative l'une de ces formes d'incarnation. La norme n'était pas là. Elle se trouvait dans quelque chose d'infiniment plus profond, assumant les différences humaines, sans les détruire, l'œuvre de l'Esprit qui accomplit là sa mission divine de réconciliateur. Ici encore l'Épître aux Éphésiens est le guide le plus précieux.

2. En effet, reliée aux affirmations de la première lettre de Paul aux Corinthiens et au témoignage des Actes, la lettre aux Éphésiens permet de comprendre que l'Esprit sanctifie en enserrant les réconciliés dans l'unité d'une seule foi, d'un seul baptême, d'un seul ministère, d'une *koinônia* communautaire réaliste et authentique (4,4-16). Mais quand on dit «une seule foi» on ne dit pas une seule discipline: les décisions du concile de Jérusalem le montrent. On ne dit pas non plus une seule présentation du Christ et de son œuvre: les diverses «christologies» du Nouveau Testament en sont la preuve. On dit l'adhésion commune et sans réticences à l'Événement Jésus Christ et à ce qu'il implique, en particulier à la vérité qu'il révèle sur la réalité du Dieu vivant et de son dessein.

Cette adhésion est œuvre de l'Esprit. Il en est la source unique, transcendante. Le «une seule foi» ne vient que de lui, dans sa relation au seul Seigneur Jésus Christ. Et parce que cette foi est confessée aussi bien à Antioche, à Corinthe, à Rome, à Éphèse qu'à Jérusalem, dans la puissance du même Esprit, elle soude dans la *communion* du Christ et entre eux ceux et celles qui acceptent son contenu. Quiconque, individu ou groupe, refuse consciemment l'un des points essentiels sans lesquels la réalité du Christ, de son œuvre, de son «Dieu et Père», est défigurée ou même niée, s'exclut de cette *communion*. Car alors on juge par soi-même — dans l'isolement — de ce qui est acceptable et ne l'est pas parmi «ce que l'Esprit dit aux Églises» (cf. *Ap* 2,11.17.29; 3,6.13.22). On «choisit» (et en grec le verbe évoque d'emblée l'hérésie); on n'adhère pas *dans* la *koinônia* des croyants.

Cependant, l'adhésion à la plénitude du message évangélique, dans l'authenticité de son sens et de ses implications, s'exprimera nécessairement avec des accents divers, par des langages

différents, dans des synthèses variées, en fonction de préoccupations propres à chaque milieu, aboutissant ainsi à un large éventail de formules voire de «théologies». Il y a Paul et Jacques sur le lien entre foi et œuvres (*Rm* 4,1-5; *Jc* 2,1-26). Il y a les synoptiques et l'évangile johannique sur la date de la Cène et de la Passion. Il y a la figure de Jésus qui se dégage des traditions synoptiques et celle que la tradition johannique présente. Or — et on ne le souligne pas assez — ces différences, parfois même ces divergences, sont «réconciliées» dans l'Esprit, devenant ainsi l'expression de la «richesse» impénétrable du Christ» (*Ep* 3,8). Aucune ne fausse l'authentique contenu et l'authentique signification de l'Événement Jésus Christ: toutes demeurent dans l'axe même de sa prédication et de son œuvre. La lente et complexe formation du Canon des Écritures sera le sceau mis à cette conviction. L'unanimité sur le «nécessaire et suffisant» (*id quod requiritur et sufficit*) permet ainsi un large déploiement de la diversité qu'appelle la densité même de ce «nécessaire». Et cela jusque dans les Écritures.

La même fonction unitive de l'Esprit se retrouve dans le vaste champ du ministère. La lettre aux Éphésiens insiste sur l'action du Seigneur — inséparable de l'Esprit (cf. 4,4-6) — qui donne au Corps du Christ les serviteurs nécessaires à son édification dans l'unité de foi et d'amour. Ainsi: «le Corps tout entier, coordonné et bien uni grâce à toutes les articulations qui le desservent, chacune à sa propre mesure, réalise sa propre croissance» (4,16). La large variété des agents ne constitue qu'un unique et indivisible ministère, puisque c'est de la construction et de la coordination du Corps du Christ dans l'unité qu'il s'agit. Ici la diversité vient de la diversification des fonctions exigées par *le* service (*la diaconie*, *le* ministère) du Corps entier. Si les serviteurs ne sont plus les agents d'un ministère unique et indivis, au service de la totalité d'un Corps qui se développe et s'accomplit dans une immense variété de cultures et de situations en fonction d'une infinité de besoins, ils mettent en jeu l'unité de ce Corps. Ils risquent de faire surgir une agglomération de communautés parallèles ou même rivales, où chacune ne trouve plus chez l'autre ce qu'elle-même considère comme essentiel. Au lieu de «l'Église de Dieu qui est en tel

lieu», on risque de trouver côte à côte «le groupe de quelque Apollos», «le groupe d'un autre», «le groupe d'un troisième», «le groupe d'une doctrine», «le groupe d'une autre doctrine» (cf. *1 Co* 1,11-13).

Les lettres d'Ignace d'Antioche montrent que très tôt on a perçu que dans chaque Église locale il n'existe qu'un ministère, tout entier soudé à l'évêque, bien qu'il s'exerce aussi par les presbytres et les diacres[11]. Mais cela vaut aussi de la région, de la Province, de toute l'Église, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte reliera explicitement cette unicité à l'Esprit Saint. Car même si l'Église locale a elle-même choisi celui qui sera son évêque, celui-ci ne sera ordonné que par la prière d'épiclèse que prononcent (par l'un d'entre eux) les évêques des sièges voisins[12]. Ainsi, l'Esprit intègre le «service» du nouvel évêque à leur ministère, comme il avait intégré le leur à celui de leurs propres consécrateurs, c'est-à-dire à l'unique ministère. Mais cet évêque, habilité pour le ministère unique et indivisible que confère l'Esprit (cf. *1 Tm* 4,14; *2 Tm* 1,6), est celui qui devant Dieu porte la responsabilité de son Église locale, avec toute l'initiative et la créativité requises. S'il le fait dans la fidélité à la foi apostolique, la diversité de son Église loin d'être en opposition à la façon de vivre des autres Églises locales devient — dans la *communion* — enrichissement pour le Corps du Christ, manifestation du fait que le Salut est miséricorde de Dieu rejoignant les croyants dans le réalisme de leurs situations. L'assurance de l'unité de foi et de ministère laisse tout son champ à l'expression des caractères particuliers de chaque Église.

Les premiers chapitres des Actes et les allusions de Paul à la collecte en faveur de l'Église de Jérusalem (*Rm* 15,26-27; *2 Co* 9,1-15) montrent que la réconciliation (entre juifs et païens, entre croyants), loin de se cantonner dans le domaine du juridique, se manifeste et se vit dans un partage, une *koinônia*

11. *Magn.* 6,1; *Tral.* 2,1 - 3,2; *Smyrn* 8,1,2.

12. «Que tous gardent le silence priant dans leur cœur pour la descente de l'Esprit. Après quoi, que l'un des évêques présents, à la demande de tous, en imposant la main à celui qui est fait évêque, prie en disant: (...) répands la puissance qui vient de toi, celle de l'Esprit souverain» (*Trad. Apost.* 3).

(*Rm* 15,26; *2 Co* 9,13; *Hb* 13,16; cf. *Rm* 12,13; *Ga* 6,6), un courant de générosité réciproque (*2 Co* 9,12-14; *Rm* 15,27). Il est remarquable que Paul, évoquant «la main de *communion*» que Jacques, Céphas et Jean lui tendent ainsi qu'à Barnabé (*Ga* 2,9), insiste sur l'unique exigence posée: «simplement, nous aurions à nous souvenir des pauvres» (*Ga* 2,10). Ainsi la *koinônia* très profonde que les petits sommaires des Actes relient à la fidélité à l'enseignement apostolique (*Ac* 2,42), dans le feu de l'Esprit de Pentecôte (2,38; 4,31), ne se traduit pas seulement par l'entraide matérielle voire la mise en commun (2,44-45; 4,32.34.35) à l'intérieur de la petite communauté locale[13]. Justin attestera la permanence de cette exigence en lien avec l'Eucharistie[14]. Les Pères de l'Église l'orchestreront avec des accents enflammés. Elle impose aux diverses Églises, parfois en conflit, de s'entr'aider mutuellement jusque dans leurs besoins matériels. Et de cette loi aucune ne se sent dispensée, même si elle est dans la détresse (*2 Co* 8,1-4). Car la loi d'un amour fraternel réaliste et concret s'enracine en ce que Paul appelle «l'impulsion de l'Esprit» (*Ga* 5,16.25), dans lequel tous ne forment qu'un corps (*2 Co* 12,13), qu'ils soient juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres».

Ce lien (*en pneumati*) des Églises sera souvent nourri par un échange de lettres (*Col* 4,16). Ceci soulignera une autre dimension de la *communion*: la connaissance mutuelle, la solidarité dans les préoccupations de l'Évangile.

3. On le voit, l'Esprit insère communautés et personnes dans l'unité *en christô*. C'est son œuvre propre. Il ne serait pas l'agent divin de la réconciliation s'il n'unissait pas. Mais cette unité est celle d'une *communion*. Celle-ci exige l'étreinte d'une seule foi, d'un seul baptême, d'un seul ministère, d'une seule vie communautaire dont l'acte central est l'Eucharistie et la démarche par excellence la solidarité avec les besoins des plus faibles. Là où ces éléments sont absents, la *communion* que

13. Voir David Peter SECCOMBE, *Possessions and the Poor in Luke Acts*, Linz 1982, 200-222.

14. *Apologie* I,67,1-7.

Dieu veut n'existe pas en sa plénitude. Un obstacle a été mis à l'action de l'Esprit. Là où ils sont présents, la diversité peut se déployer, en se laissant toujours mesurer par leurs impératifs. Dans la *communion* unité et diversité s'appellent, uniformité et division sont exclues.

La tâche œcuménique trouve là sa charte. Elle s'inscrit dans l'œuvre réconciliatrice de l'Esprit, pour ôter l'obstacle que le péché, l'ignorance, les séquelles de l'histoire ou le poids des atavismes mettent à son action. Elle ne peut pas nuancer l'exigence absolue d'unanimité sur ce que nous avons appelé les éléments essentiels. Car alors elle consentirait à ce que l'unité se fasse non pas autour de ce que Dieu a vraiment dit et accompli dans le Christ mais autour de ce que les chrétiens par eux-mêmes jugent suffisant. La norme ne peut être que l'adhésion sans réticence à ce que le Seigneur Jésus et la communauté apostolique ont affirmé être la vérité, et le comportement, communautaire et personnel, qu'elle implique. Cette vérité et cette exigence sont enfouies dans la mémoire des Églises. La Tradition vivante les a gardées, articulant les points essentiels dans les credos — surtout celui de Nicée-Constantinople — et les décisions des conciles œcuméniques célébrés lorsque Orient et Occident vivaient encore en *communion*. Puis, les décisions des conciles généraux de l'Église catholique romaine ont pris le relais. À leur tour les diverses confessions de foi de la Réforme avaient le même propos. Mais leurs interprétations du contenu de cette mémoire ne coïncident pas. Il est donc d'abord indispensable que les Églises s'engagent dans un effort commun pour que leurs mémoires en viennent à coïncider.

D'autre part, la *communion* veut le maintien des différences, de la diversité compatible avec cette unanimité fondamentale. Le respect de la différence n'est pas concession. Il appartient à la nature même du Salut. Il s'agit donc moins de «réconcilier la diversité» que de lui permettre de s'épanouir sur l'humus d'une unanimité retrouvée (ou simplement établie) dans la foi, le baptême, le ministère, la solidarité et l'entraide, et suprêmement dans la *communion* d'une seule Eucharistie. Et l'affermissement de l'unanimité absolue et non équivoque dans ce qui constitue l'assise de la vie en un seul Corps, et l'accueil des

différences sont essentiels. Jamais l'un ne saurait être privilégié au détriment de l'autre. Pour l'Église catholique (romaine), la fonction de l'évêque de Rome consiste précisément à maintenir cette nécessaire relation entre unanimité absolue et différences appelées par la nature même du salut. Le ministère de cet évêque de Rome se trouve ainsi au nœud de la catholicité. Dans son dialogue avec les autres groupes chrétiens, l'Église catholique est convaincue que son insistance sur ce point appartient à sa mission œcuménique.

V. Dans l'Église «catholique» de Dieu

1. L'Esprit réconcilie en faisant naître, au sein de l'humanité, une Église que le credo de Nicée-Constantinople appelle Église «catholique». La notion de catholicité est infiniment plus riche que celle d'universalité quantitative ou géographique avec laquelle on l'identifie souvent. L'Église n'est pas catholique simplement parce qu'appelée à se répandre par toute la terre ou parce que réalisée dans l'addition de toutes les communautés rassemblées en la *communion* d'une seule foi, d'un seul baptême, d'une seule Eucharistie. Elle l'est parce que dans chacune de ces communautés — si petite ou pauvre soit-elle, dira Vatican II, et quels que soient sa culture, sa race, la richesse de son histoire, son prestige — la totalité de la foi et l'ensemble des moyens de Salut sont présents. Car le Salut est offert, sans nuances et sans restriction, dans son intégralité, à chacun des peuples, chacune des cultures, chacune des langues, chacun des groupes humains, chacune des personnes qui les composent. L'Évangile n'est pas proposé aux sages plus qu'aux simples (cf. *1 Co* 1,26; 2,1), aux peuples riches d'humanité plus qu'aux autres. Les polémistes ne manqueront pas, d'ailleurs, de souligner le peu de vernis de plusieurs chrétiens[15]. Cet Évangile est donné à quiconque en accueille l'of-

15. On connaît les positions de Celse rapportées par Origène *Contra Celsum*, IV,23, III 55 (*Alèthès Logos*). Voici la traduction de P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, 124: «Juifs et chrétiens ressemblent à une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leurs trous, à des grenouilles

fre et accepte d'entrer sur le chemin de conversion qu'elle implique. Car il est, comme l'a bien vu Irénée, la reprise, *en christô* et dans l'Esprit, de l'œuvre créatrice.

2. Ceci explique pourquoi l'Église de Dieu, conduite par l'Esprit, se répand non pour trouver sa perfection, compléter son être par l'addition de communautés nouvelles, mais simplement pour offrir à d'autres groupes humains le don de Dieu dont elle se sait gratifiée. S'il fallait trouver une image pour illustrer l'expansion de l'Église, sans doute celle du bouturage serait la meilleure, ou celle (voisine) du marcottage: un plant venu de «l'Église-mère» est enraciné ailleurs, en un autre milieu, un autre contexte, un autre humus, une autre culture. Avec les traits propres qui en résulteront, une Église fille de l'Église-mère s'y développera. Celle-ci n'en sera pas pour autant plus parfaite, plus Église. Elle aura simplement été fidèle à l'appel évangélique qui veut que le don du Salut soit tout entier pour tous les peuples, tous les milieux, toutes les conditions, toutes les cultures, toutes les sensibilités, sous tous les cieux et pour tous les temps afin d'assumer *en christô*, sans aucune limite, l'humain authentique. La catholicité exprime le fait que l'Église de Dieu est avec tous ses traits, toute sa mission, toute sa nature dans l'Église locale de Bangui que rassemble la Table eucharistique, dans la synaxe de l'Église

qui tiennent séance autour d'un marais, à des vers formant assemblée dans un coin de bourbier, qui disputeraient ensemble qui d'entre eux sont les plus grands pécheurs et se diraient les uns aux autres: 'Nous sommes ceux à qui Dieu révèle d'avance et prédit tout; négligeant l'univers et le cours des astres, sans souci de cette vaste terre, c'est pour nous seuls qu'il gouverne, avec nous seuls qu'il communique par ses envoyés; il ne cesse de nous en expédier et de chercher par quel moyen nous pourrons lui être unis éternellement ... Il y a un Dieu, déclarent les vers de terre, mais nous venons immédiatement après lui; nous avons été créés par Dieu entièrement semblables à lui; toutes choses nous sont subordonnées: la terre et l'eau, l'air et les étoiles; c'est pour nous que tout a été fait, et tout est organisé pour nous servir ... Puisqu'il y en a parmi nous qui pèchent, Dieu viendra lui-même, ou il enverra son Fils afin de livrer aux flammes les impies, et que nous autres nous jouissions avec lui de la vie éternelle'. Plus supportables seraient ces sottises de la part des vers et des grenouilles que de la part des Juifs et des chrétiens, dans leurs discussions».

locale d'Alep, dans la minuscule assemblée dominicale d'une Église persécutée. Cela appartient à son être même, à sa définition. En elle l'Esprit rassemble dans l'unité la multitude et la diversité humaines.

3. L'Église apparaît ainsi comme prémices d'une nouvelle humanité, encore en genèse. Les Pères diraient qu'elle est dans le dynamisme de l'Esprit, voulant étreindre en la *communion* explicite avec le Dieu Créateur l'immense variété de l'humain, réconciliée. Alors, loin de devenir source de conflit, les différences seraient appel à l'échange et à la complémentarité. Tel est le dessein du Dieu vivant.

Telle est aussi la mission «catholique» de l'Église, dans la fidélité à l'Esprit. Dieu veut, en effet, associer à son dessein la créature faite «à son image et ressemblance». Il a conclu avec elle une Alliance où sa responsabilité doit se déployer en *comunion* avec lui, Dieu ne peut pas consentir à la division. L'Esprit pousse le Peuple de Dieu à se réconcilier pour que sur notre terre il y ait au moins des espaces de fraternité vraie, de *koinônia* dans le partage, d'hommes et de femmes n'étant qu'un cœur et qu'une âme», de prière unanime, et par-dessus tout d'Eucharistie rassemblant tous les baptisés d'un même lieu. Quel scandale quand, un matin de Pâques, sur la même rue, presqu'à la même heure, quatre assemblées chrétiennes qui s'ignorent célèbrent «le mystère de la réconciliation» d'une façon «séparée».

* * *

Esprit, réconciliation, Église sont donc inséparables. Mais nous avons perçu qu'il s'agissait en tout cela de permettre à l'œuvre créatrice de Dieu de déployer sa diversité, sa richesse, sans que par son péché de division l'humanité transforme en un instrument de détresse ce que Dieu destine au bonheur et à l'allégresse. L'œcuménisme appartient à la mission de l'Église.

J. M. R. TILLARD

SUMMARY. — *In order to resolve the problems which are posed in the domain of ecclesiology by the concept of diversity it is necessary to understand the real nature of catholicity operated by the Holy Spirit. The Spirit reconciliates with God. But the working of the Spirit is inseparable of that of Christ and so reconciliation takes place by the blood of the Cross. This working makes believers part of a Body, fellowship with God in Christ presupposes that it take place in an intimate union with the life of Christ's Body in its totality and with each of its members. Liturgical Tradition is a witness to this bond between the Body of Christ and the Holy Spirit. Fellowship also implies mutual reconciliation between baptized believers. The divisions which exist among them disfigure the call addressed to all men to be reconciled with God and with each other. Christians are united by what is essential: that which is necessary and sufficient for the life of fellowship in the one and only Body of Christ. This is the working of the Holy Spirit who also takes upon himself man's diversity. Fellowship requires one faith, one baptism, one ministry, one community life whose central action is the Eucharist and whose most representative action is that of solidarity with the needs of its weakest members. The Church qua «catholic» Church shows the first-fruits of a new humanity. This is where oecumenical endeavour finds its charter.*

Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin*

IV. La providence

1. *L'action souveraine de la providence*

Nous touchons à un point central de la théologie de Calvin en liaison avec la souveraineté de Dieu. Pour Calvin, Dieu agit toujours comme Père. Quand il parle du Créateur, Seigneur et Maître, il considère en même temps le Père Sauveur. La paternité divine, dont nous bénéficions en Jésus-Christ, précède la création, crée et entretient l'œuvre créée pour la mener à sa fin, la restauration définitive à la Parousie. Cet amour se manifeste après la chute dans la «bride par laquelle le Seigneur réprime la cruauté des bêtes pour qu'elles ne se débordent pas sur les hommes ...»[41]. En deux phrases, dans une langue écrite qu'il crée, Calvin exprime clairement l'admirable doctrine qui donne aux élus la force dynamique des apôtres et le courage des martyrs: «Mais nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir, selon sa sagesse, déterminé ce qu'il devait faire, et maintenant exécute par sa puissance tout ce qu'il a délibéré. D'où nous concluons que non seulement le ciel et la terre, et toutes créatures insensibles sont gouvernées par sa providence, mais aussi les conseils et vouloirs des hommes, tellement qu'il les dresse (= dirige) au but qu'il a proposé ...»[42].

* Voir la première partie de cette étude *supra*, pp. 47-62.

41. *Com. Gen* 9,2, *op. cit.*, p. 159: «Dieu a baillé ... la seigneurerie aux hommes sur les bêtes, il y a je ne sais quelle marque secrète .. qui ne permet point aux bêtes sauvages de courir sus aux hommes avec l'impétuosité qu'elles voudraient».

42. IC. I-XVI-8.

2. *La prédestination*

J'aurais préféré ne pas aborder ce sujet, tant il est vaste et complexe, et aussi parce qu'il est impossible d'embrasser deux immensités: la création continuée et la prédestination. Mais, si je me taisais, le reproche me serait adressé de négliger un aspect important du thème traité. Il faut se souvenir que pour Calvin, il ne nous appartient pas de chercher le comment d'un acte divin. Nous avons à constater, à accueillir et à expérimenter. Ce qu'on trouve dans son œuvre n'est donc jamais une explication, même si la forme le laisserait supposer. Commentant la parole de Jésus en *Jn* 6,44 «nul ne vient à moi si mon Père ne l'y attire», il reprend, les faisant siennes, les paroles de saint Augustin: «Pourquoi est-il donné à l'un, non à l'autre? Je n'ai point honte de dire que c'est un secret profond de la croix, un secret des jugements de Dieu que je ne connais point, dont il ne nous est pas licite de nous enquérir, ... cela est trop haut pour moi, c'est un abîme, c'est une profondité de la croix. Je me peux écrier en admiration je ne le peux montrer en dispute»[43].

Avant d'apprécier si Calvin a respecté la méthode qu'il propose pour l'approche de la prédestination, relevons brièvement les précisions qu'il a apportées ou que sa méthode emporte.

a. Il aborde cette doctrine comme toutes les autres dans la dépendance de la christologie. Celui qui prédestine est le Dieu d'amour en Jésus-Christ; il est l'amour. Sa décision jaillit de l'amour et l'exprime.

b. C'est l'inégale sensibilité des hommes à l'appel du Christ qui a amené Calvin à développer sa doctrine de la prédestination.

c. Il faut se souvenir que pour Calvin l'esprit qui permet à l'homme de répondre à l'appel du Christ n'est pas une propriété de nature, mais un don de Dieu[44].

43. IC. III-II-35.

44. *Com. Rm* 5,15, p. 129: «... les Scolastiques ont défini la grâce mal à propos, quand ils ont dit que ce n'était autre chose qu'une qualité infuse au

d. Théologien biblique, Calvin a dû tenir compte des textes qui parlent de l'élection des uns et de la réprobation des autres, particulièrement dans les épîtres de saint Paul et dans l'Évangile de Jean. Il les examine dans l'Institution[45].

e. Cette doctrine ne se présente pas comme une explication, mais comme un mystère insondable qui enveloppe Dieu et l'homme.

f. Il est faux de dire: les réprouvés sont condamnés quoi qu'ils fassent. S'ils voulaient se repentir et croire, ils seraient sauvés. Pour Calvin, avec l'appel de Dieu, est donné le pouvoir de répondre. En chaire il enseignait: «... le pécheur est appelé par la prédication, c'est comme si Dieu lui mettait sa vie entre les mains. S'il se détourne, il ne peut pas dire qu'il a erré parce qu'il n'a pu mieux faire. Il est cause de tout mal»[46]. La responsabilité morale de chacun est maintenue.

g. Il estime que cette doctrine ne doit pas être prêchée sous son double aspect. Dans l'Institution, il commente ainsi un sermon de saint Augustin: Si quelqu'un disait «en ne croyant point à l'avenir, ils montreront qu'ils seront réprouvés, ce serait maudire plutôt qu'enseigner»[47]. Cette sagesse se retrouve dans le Catéchisme:

M. «Pourquoi est-il seulement parlé de la vie éternelle, et non point aussi bien d'enfer?

E. »parce qu'il n'y a rien couché en ce sommaire, qui n'appartienne proprement à la consolation des consciences fidèles: il nous récite seulement les biens que Dieu fait à ses serviteurs ...»[48].

h. L'essentiel de cette doctrine: apporter aux fidèles, excom-

cœur des hommes. Car la grâce est proprement en Dieu, ce qui est en nous est l'effet de la grâce».

45. IC. III-XXII: *Éph 1,4-5; Rm* 9,6-8; *Rm* 9,15; *Rm 11,2; 1 P 1,2; 2 Tm* 2,19; *Jn* 6,39; *Jn* 13,18; *Jn* 17,12; *Rm* 9,18 «... qui fait miséricorde à qui il veut, et endurcit qui il veut».

46. *Sermon CXXXVIII sur Job*, CO. XXXIV 27

47. IC. III-XXIII-14.

48. 1545, CO. VI.43.

muniés par l'Église d'alors, un sentiment indestructible de communion personnelle avec Dieu. Certitude qui ne peut être ébranlée par aucun individu ni aucune institution. Comment savoir si je suis élu? En usant du critère biblique (*Rm* 8,15; *Gal* 4,6). Si en m'adressant à Dieu, je l'appelle Père, en le considérant comme Père favorable en Jésus-Christ, je le suis certainement.

i. De la double prédestination, seule l'élection est utilisable. Il est interdit de parler de la réprobation, et personne ne peut spéculer sur le nombre des élus et des réprouvés. Quant à celui qui rejette le Christ, peu lui importe cette «destination», à laquelle il n'accorde aucune valeur. Je ne vois dans l'œuvre du Réformateur qu'une utilisation de la réprobation: l'éveil du sens missionnaire. Dans le paragraphe qui interdit de prêcher cette doctrine, on lit: ... «Parce que nous ne savons pas ceux qui appartiennent au nombre et à la compagnie des prédestinés ou non ..., nous devons être affectionnés à souhaiter le salut de tous. Si ainsi est, nous tâcherons de faire tous ceux que nous rencontrerons, participants de notre paix»[49].

Après ces neuf précisions, voici la définition énoncée dans III-XXI-5: «Nous appelons prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin, pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie». Lue dans l'ensemble de sa théologie, cette définition paraît moins scandaleuse. J'aurais préféré qu'il n'exprime pas en un énoncé si clair ce que l'Apôtre Paul écrit d'ailleurs aussi nettement dans *Rm* 9,18: «Il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut».

Je reçois tous les éléments de cette doctrine avec les importantes explications que Calvin donne, mais j'estime que dans cette définition, le Réformateur s'est écarté de ses prémisses: «Je me peux écrier en admiration, je ne le peux montrer par dispute». Dans cette «profondité de la croix» il fallait l'adoration et non la définition. Je pense que Calvin n'a pas totale-

49. IC. III-XXIII-14.

ment respecté la méthode d'approche qu'il a précisée. J'aimerais terminer ce paragraphe en citant le grand dogmaticien du néo-calvinisme, Auguste Lecerf: «Pour celui qui ne veut pas croire à l'Évangile du Christ, la prédestination est un labyrinthe sans issue, et une pierre de scandale. Pour celui qui va au Père par Christ, elle lui permet d'appuyer sa fragilité sur le Rocher des siècles»[50]. C'est cette dimension positive qui a donné aux sociétés animées par des Églises confessant la doctrine de la prédestination, une vitalité et une activité créatrice, intellectuelle et commerciale remarquables.

3. *La providence et l'ordre de nature*

Calvin a donné une définition de l'ordre de nature dans son Traité contre les Libertins: «L'ordre de nature est l'opération universelle par laquelle Dieu conduit toutes les créatures selon la condition et propriété qu'il leur a données chacune en les formant»[51]. Quant à la providence, voici la définition de l'Institution: «La Providence universelle de Dieu ... c'est que le monde est gouverné de Dieu, non seulement parce qu'il maintient en être le cours de la nature tel qu'il l'a établi pour un coup, mais parce qu'il a un soin particulier de chaque créature»[52]. La différence gît dans le soin particulier de chaque créature, qui implique l'action constante du Seigneur. On le voit donc, la Providence fait de la nature l'histoire. L'histoire, pour Calvin, n'appartient pas à l'ordre de la nature. Dans son traité contre l'astrologie judiciaire, il distingue clairement les deux: «... ni les famines, ni les guerres n'adviennent jamais parce que les astres y sont disposés, si ce n'est selon que Dieu veut déclarer son ire sur la malice des hommes. Au contraire, que l'abondance des biens, la santé et la paix ne procèdent non plus de l'influence des astres, mais de la bénédiction de Dieu, soit qu'il nous veuille ... exhorter à repentance par une telle douceur, soit qu'il nous veuille faire sentir son amour

50. *Études Calvinistes*, *op. cit.*, 1949, p. 31.
51. CO. VII, 186.
52. IC. I-XVI-4.

en l'obéissance de sa justice»[53]. Cet ordre de nature durera autant que notre économie. Pour Calvin, la création suppose un entretien perpétuel.

4. *Les effets de cette doctrine*

La providence constitue l'ossature de la piété. Ce soin paternel, protègeant les fidèles de tout danger, est bien exprimé dans le *Com. Gn* L,20 «... Tout venin que Satan conçoit, Dieu le tempère pour en faire une médecine à ses élus»[54].

Le fidèle qui vit la Providence, ne craint rien ni personne, sachant que rien n'empêchera le Seigneur de conduire l'histoire à son terme, la restauration définitive. Voici comment le fidèle de 1990 vivant la providence interprète les signes du temps: ou bien Dieu suscitera les hommes adéquats pour arrêter la destruction de la couche d'ozone et en favoriser la reconstitution, ainsi que la pollution des mers, de l'air et de la terre et aidera les croyants placés aux postes de commande à freiner l'appétit d'hégémonie et d'accaparement des individus, des groupes, et des nations ... ou bien, le Seigneur nous invite à nous préparer à accueillir le Christ du Retour en sachant que Celui qui nous jugera est aussi Celui qui prendra notre défense. Dans les deux éventualités, la fonction spécifique et irremplaçable de l'Église est de prêcher la Bonne Nouvelle du Christ qui motivera, aidera et orientera le pensée et l'action des savants, des politiques, des médecins, des hommes de la communication, etc... pour que la restauration du monde en Christ, commencée dans l'Église s'étende à tout l'Univers.

V. L'ESCHATOLOGIE

1. *L'approche de ce mystère*

Pour Calvin, il faut aborder la méditation de la vie à venir en se tenant «tout cois (= tranquilles) entre les bornes que

53. CO. VII, 525.
54. *Op. cit.*, p. 655.

Dieu ... a mises», nous contentant «cependant que nous sommes pèlerins en terre, de voir en miroir et obscurité, les choses que nous verrons en la fin face à face»[55].

2. *L'eschatologie et la mort*

Pour Calvin, la mort «n'est autre chose qu'être étranger et détourné de Dieu»[56]. Dans son commentaire de la Genèse, Calvin pose la question de l'immortalité d'Adam, avant la chute et répond: «la vie terrestre lui eût bien été temporaire mais il fût allé au ciel sans mourir, sans être froissé ni blessé»[57]. «Le premier homme devait bien passer en une meilleure vie ... mais il n'y eût point eu de séparation de l'âme d'avec le corps, ni de corruption, ni de trépas, bref il n'y eût point eu de mutation violente»[58].

Le catéchisme enseigne que la mort que nous vivons et que nous avons en horreur, est une «malédiction sur l'homme à cause du péché. Mais, poursuit-il, Jésus-Christ l'a endurée et en l'endurant, l'a vaincue ... De celà il s'ensuit, qu'il ne nous faut plus craindre la mort, comme une chose horrible: mais suivre volontairement notre Chef et Capitaine Jésus-Christ qui nous y précède: non pas pour nous faire périr, mais pour nous sauver»[59].

Y a-t-il un rapport entre la nature de l'homme d'avant la chute, d'aujourd'hui et du jour sans soir? Le premier Adam est-il semblable à nous et aux chrétiens de la Parousie? Calvin répond oui: même substance, mais qualité différente. Le Catéchisme enseigne: «Ceux qui seront morts auparavant reprendront leur corps, néanmoins, d'autre qualité: à savoir qui ne seront plus sujets à mortalité et corruption, combien que ce sera la même substance»[60].

La même identité se retrouve dans la nature: quant aux éléments du monde ... ils seront consumés, mais ... ce sera seu-

55. *IC.* III-XXV-11.
56. *Com. Jn* 11,25, *op. cit.*, p. 321.
57. *Com. Gn* 2,16, *op. cit.*, p. 55.
58. *Com. Gn* 3,19, *op. cit.*, p. 88.
59 1545, CO. VI. 29
60. 1545, CO. VI. 43

lement afin qu'ils prennent une nouvelle qualité, et que la substance demeurera toujours, comme on peut le recueillir du chapitre 8 des Romains, v. 20-21[61].

3. *L'eschatologie et le royaume du Christ*

Pour Calvin, le Royaume de Dieu est totalement réalisé en Christ et l'Église, corps du Christ ressuscité et glorifié, participe ici et maintenant à ce règne. Le Christ a réalisé le Royaume de Dieu, a incorporé son Église à son corps ressuscité en répandant son Esprit et a d'une certaine façon déjà rénové le monde entier et assumé son royaume à la droite du Père.

L'Église est déjà la nouvelle humanité lancée à la Pentecôte dans l'histoire, mais elle porte encore des reliques d'imperfection, et elle les portera tant qu'elle bataillera dans le monde[62].

C'est parce que l'Église est ce corps du Christ dans lequel le Seigneur fait briller sa gloire que la discipline est essentielle. Elle tente de rendre visible la vraie figure de l'Église par la puissance de l'Esprit et de la Parole de Dieu.

Pour Calvin, le chrétien est déjà assis avec Christ dans les cieux car il a été fait membre du Christ indissolublement, et en même temps, parce qu'il est un justifié et non un juste, il porte les reliques de la révolte.

4. *Le dynamisme de cette eschatologie*

À la parousie, toutes les créatures — nature et humanité auront retrouvé leur vraie fin: la glorification de Dieu.

Cette vision de la dernière résurrection détermine la piété de Calvin. La méditation de la vie future y tient la première place à côté de la résurrection.

Pour Calvin, l'eschatologie n'est pas seulement la contempla-

61. *Com. 2 P* 3,10, p. 775-776 (1551).

62. Catéchisme de 1545, CO. VI,39. M: «En quel sens nommes-tu l'Église sainte? E.: Pour ce que ceux que Dieu a élus, il les justifie et purifie à sainteté et innocence (*Rm* 8,29), pour faire en eux reluire sa gloire. Et ainsi Jésus Christ ayant racheté son Église, l'a sanctifiée, afin qu'elle fût glorieuse, et sans macule (*Éph* 5,25)».

tion des fins dernières, ni l'aboutissement d'une longue attente La réalité du Jour sans soir agit son présent. Ici et maintenant l'Église est l'humanité nouvelle, le Règne de Dieu, qui doit croître jusqu'à l'heure de Dieu.

Cette eschatologie considère le terme de l'histoire comme le moment de la reconstitution d'une société où les hommes seront égaux. Dans l'attente de ce jour, les chrétiens doivent construire sur terre un ordre provisoire le plus proche possible de celui de l'être profond de l'Église qui est celui d'avant le chute et celui de la Parousie.

VI. L'anthropologie calvinienne et notre œuvre pour la justice et la paix

1. *L'optimisme*

Au XVIe siècle, il y eut, dans la Réforme, une tendance qui considérait que les lois du monde étant mauvaises, l'Évangile ne pouvait y être appliqué. Les représentants de cette conception que l'on retrouve encore aujourd'hui dans le protestantisme s'attachent à sauvegarder l'intégrité de leur vie intérieure en abandonnant le monde au mal. Ce sont des pessimistes. Cette conception est en totale opposition avec la vision de Calvin. Pour lui, ce dualisme moral est inacceptable. L'homme est, certes, mauvais par nature, mais il peut être régénéré par grâce. Le chrétien ne peut, d'aucune manière, abandonner le monde au mal. Il doit au contraire, faisant partie de l'humanité restaurée, sanctifier la vie sociale, coopérer à l'œuvre divine dès ici-bas, car le Royaume de Dieu peut et doit être réalisé ici-bas, même si sa parfaite réalisation ne se verra qu'à la parousie. L'anthropologie calvinienne est animée d'un optimisme fondemantalement eschatologique.

L'anthropologie de Calvin ne se limite pas à l'homme actuel. Pour le Réformateur, se borner à cette connaissance fragmentaire, c'est se condamner à ne pas connaître l'homme. Calvin examine toujours l'homme dans son devenir de la création à la Parousie. C'est pourquoi nous trouvons sous sa plume cinq

emplois du mot homme: le premier homme, l'homme révolté, le nouvel Adam, l'homme restauré à l'image de Dieu dans l'Église, et cet homme, dans sa situation éternelle.

2. *La vocation*

La vocation tient une place de choix dans l'anthropologie de Calvin. Il y a d'abord la vocation générale du chrétien, qui est aussi celle de la création entière: glorifier Dieu et servir l'homme. Dans la réalisation de cet appel, le chrétien vit en harmonie avec la nature. Il y a ensuite, la vocation particulière de chaque chrétien. Dans son Traité très excellent de la Vie chrétienne, Calvin définit ainsi cet appel: «Dieu commande à chacun de nous de regarder sa vocation en tous les actes de sa vie. Chacun donc doit réputer à son endroit que son état lui est comme une station assignée par Dieu ...» Il est nécessaire de connaître cette volonté pour bien conduire notre vie: «... la vocation de Dieu nous est comme un principe et fondement de nous bien gouverner en toutes choses ...» Pour illustrer son propos, il prend deux exemples: «Les magistrats s'emploieront plus volontiers à leur charge; un père de famille se contraindra à faire son devoir de meilleur courage; bref, chacun se portera plus patiemment en son état, et surmontera les peines, inquétudes, chagrins et angoisses qui y sont, quand tous seront bien résolus que nul ne porte d'autre fardeau que celui que Dieu lui a mis sur les épaules».

Dans cette vision, le bonheur et la perfection résident dans la coïncidence de la volonté de l'homme avec celle de Dieu, des désirs de l'homme avec la providence de Dieu[63].

3. *Le lien entre le justification et la sanctification*

Les œuvres tiennent une place considérable dans l'anthropologie de Calvin, non comme un moyen de salut, mais comme la manifestation de la justification. Voici comment il envisage

63. La vocation donne unité à notre vie. Cf. IC III-X-6: «Si nous n'avons notre vocation comme une règle perpétuelle, il n'y aura point de certaine tenue ni de correspondance entre les parties de notre vie».

le lien entre la justification et les œuvres: «... Christ ne justifie personne qu'il ne le sanctifie quant et quant (= en même temps). Car ces bénéfices (= bienfaits) sont conjoints ensemble comme d'un lien perpétuel que quand il nous illumine de sa sagesse, il nous rachète; quand il nous rachète, il nous justifie; quand il nous justifie, il nous sanctifie[64].

Et cette œuvre du Christ se réalise aussitôt que celui qui a entendu l'appel du Maître a ouvert les mains et a accueilli ses dons. En une admirable ébauche, à gros traits, Calvin trace ainsi le parcours du chrétien: «Incontinent après que, par la connaissance de l'Évangile et l'illumination du saint Esprit, ils ont été appelés en la compagnie du Christ, la vie éternelle est commencée en eux, en après (= puis) le Seigneur achève son œuvre qu'il a commencée en eux, jusqu'au jour de Jésus-Christ (*Phil* 1,6)»[65].

Si un homme est touché par l'Évangile et illuminé par le Saint Esprit, l'œuvre du Seigneur s'opère en lui et il produit des œuvres de paix et de justice. L'on revient toujours au même point: prêcher l'Évangile pour que les hommes de dominateurs, accapareurs et pollueurs se transforment en créatures de Dieu réalisant avec la nature leur double fin.

4. *La mystique de cette anthropologie eschatologique*

L'anthropologie de Calvin vit et se meut dans le mariage sacré du Christ et de l'Église: «par lequel nous sommes faits chair de sa chair et os de ses os, et comme un avec Lui. Or il ne s'unit avec nous que par son Esprit, et par la grâce et vertu de celui-ci il nous fait ses membres (*Eph* 5,30) pour nous retenir à soi et pour être mutuellement possédé de nous»[66].

CONCLUSION

Il ne peut y avoir de doute sur la toute puissance de Dieu et sur son parfait gouvernement du monde. Nous n'avons donc

64. IC. III-XVI-1.
65. IC. III-XVIII-1.
66. IC. III-I-3.

rien à craindre. La peur et l'agitation n'ont pas place dans le Corps du Christ. L'Éternel ne dit-il pas par la bouche du prophète (*Es* 30,15) «c'est dans le calme et la confiance que sera votre force».

La foi n'étant jamais séparée de l'agir chrétien, l'activité personnelle et la fonction sociale des croyants ont une valeur essentiellement religieuse. C'est pourquoi tous les états et toutes les fonctions des chrétiens sont sacrés, saints. Pour Calvin la vie religieuse a inévitablement des conséquences sociales. La réponse de Calvin aux problèmes de notre temps pourrait se résumer en deux phrases:

1. Les chrétiens en réalisant leur vocation là où Dieu les place, et avec les forces qu'il leur donne, font croître l'humanité nouvelle — étant bien entendu que chacun, sans aucune exception, reçoit de Dieu une vocation.

2. L'Église — et particulièrement ceux à qui Dieu a confié les ministères de pasteurs, de docteurs, d'anciens et de diacres — a pour mission de rendre conscients les chrétiens de l'état du monde et de leur donner les moyens de le transformer en leur transmettant tout ce que le Seigneur leur destine.

Ce qui n'interdit pas à l'Église en tant que corps, de se prononcer. Elle devrait, semble-t-il, aujourd'hui, le faire sur le problème du prêt, de la famine et des groupes tirant richesse des misères et passions (travait des enfants, sous-payé, drogue, prostitution, pornographie ...).

Pour Calvin, l'anthropologie procède de la théologie. Pour lui, la paix, la justice et la sauvegarde de le création découlent directement de l'union des chrétiens avec Dieu en Christ et par l'Esprit, maître de l'univers et de l'histoire. Le monde — nature et humanité — souffre terriblement. Si nous réalisons notre charge d'ambassadeurs de Jésus-Christ et communiquons aux chrétiens la puissance de la Parole de Dieu — qu'ils soient politiciens, savants, ingénieurs, économistes, médecins, ouvriers, paysans, parents ... — des solutions seront trouvées aux problèmes des hommes et de la nature. Tout est étroitement lié. Sur ce tout, l'esprit, animé par l'Esprit de Dieu, a un pouvoir énorme. Cette mission consiste à transmettre aux différents

spécialistes l'énergie spirituelle qui motive, anime, modifie, dirige leur action. La solution aux problèmes de notre temps est uniquement en Dieu.

C'est pourquoi, je concluerai cet aperçu sommaire d'un immense sujet, par les premières lignes de l'Institution: «Toute la somme presque de notre sagesse ... est située en deux parties: c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse»[67].

Léopold SCHÜMMER

SUMMARY of Schümmer. — *This is the second part of a study on Calvin's thinking on Justice, Peace and the Integrity of Creation (see the first part,* supra, *pp. 47-62). Indications concerning the problem of predestination appear since Calvin deals with Providence and creation, God sovereignty and the order of nature. Finally there is the question of Calvin's eschatology as mystery and the relationship between anthropology and our work for justice and peace, justification and holiness.*

67. IC. I-I-1

Le Monde orthodoxe face à la Révolution française*

L'attitude de l'Église orthodoxe et des pays englobés dans son aire vis-à-vis de la Révolution française demeure peu connue. On croit simplement d'ordinaire que Catherine II, après avoir été disciple des «philosophes» des Lumières, serait devenue leur ennemie, ce qui est partiellement inexact, et on se borne à rappeler la brillante expédition militaire de Souvorov en Italie et en Suisse. Le lien avec la France, qui tait d'ailleurs le plus souvent ses revers en cette occasion, semble ténu et lointain. Pourtant, l'itinéraire d'André Chénier, né «français dans le sein de Byzance», selon sa propre expression, et fils d'une Orthodoxe de stricte observance, est un premier trait d'union entre la France révolutionnaire et le monde orthodoxe d'alors. Au-delà de l'évolution politique et du destin tragique du poète, on discerne l'intérêt puis la douloureuse stupeur de l'Église d'Orient, de ses évêques, de ses spirituels, de ses souverains et de leurs peuples, face à la Révolution française.

Le rôle capital de l'empire russe, ses rapports étroits avec le Trône œcuménique, son influence sur les Serbes et la diaspora phanariote des Balkans, sa proximité des principautés roumaines, le retournement idéologique et la réaction religieuse engendrés par cette influence et les événements politiques français eux-mêmes, sont les principaux aspects de cette évocation.

La position prise par la Russie fut déterminante. Non seulement elle orienta l'État et la société russes contre la Révolution française mais elle permit aussi au Patriarcat œcuménique de Constantinople de prendre ouvertement les mesures qu'il souhaitait face à la montée des Lumières. L'influence en Russie, sous Catherine II, de son hôte Diderot et de son correspon-

* Communication présentée au Colloque de la Sorbonne «Religion-Révolutions, France-Russie, 1789-1917, et la réalité d'aujourd'hui», le 7 octobre 1989 sous la présidence du Professeur Pierre Chaunu.

dant Voltaire saluant en elle la «Sémiramis du Nord» dont il escomptait le soutien financier, est connue. On a également prouvé l'affiliation au Grand Orient de France des loges maçonniques russes, telle «la Réunion des élus du Nord» de Saint-Pétersbourg, fondée vers 1784 par un officier français de l'armée russe, Jean-Paul Curto, originaire de Montpellier[1]. Catherine II, qui avait commis en 1764 l'erreur de séculariser les biens d'Église et de fermer nombre de monastères, pensait sincèrement qu'elle pouvait puiser dans les idées des «philosophes» de quoi renforcer l'empire et régénérer son peuple. Cependant, elle était aussi l'auteur d'une *Vie de Saint-Serge* et combattait nettement l'influence maçonnique dans *Le Secret de la Société Anti-Absurde dévoilé par quelqu'un qui n'en est pas* (1780): «Les Loges tendent à détruire l'orthodoxie chrétienne et tout gouvernement, à la place duquel elles font naître le désordre sous la forme d'une prétendue égalité qui n'existe pas dans la nature. En même temps, elles fomentent tous les crimes contre les lois humaines et divines du monde civilisé, renouvelant des cérémonies païennes, des évocations d'esprit, la recherche de l'or ou d'une panacée universelle. Et je dirai que parmi ces maçons il y a des trompeurs et des trompés»[2]. L'impératrice publia ensuite trois comédies anti-maçonniques: *Le Trompeur* qui démasquait Cagliostro, *Le Trompé* (1785) et *Le Chaman de Sibérie* (1786). Elle fit brûler en 1790 le *Voyage de Saint-Pétersbourg à Moscou* de Radichtchev, qui s'était inspiré des idées de Mably, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Helvétius, Raynal et d'Holbach et qui ne cachait pas son admiration pour les développements de la Révolution française. En 1792, la tsarine fit arrêter et condamner à quinze ans de réclusion l'éditeur maçonnique Novikov, créateur de plusieurs revues et de la Compagnie typographique.

Ainsi, Catherine II avait-elle saisi toutes les implications de la Révolution française. Elle se sépara dès 1790 de ceux de ses sujets qui avaient accueilli l'événement avec faveur. Alors que deux princes Galitzine avaient participé à la prise de la Bas-

1. Cf. le catalogue de l'exposition: *La France et la Russie au Siècle des Lumières*, Grand Palais, Paris 1986, p. 126.

2. In *Archives russes*, t. II, 1908, p. 177.

tille et que le comte Stroganov devenait secrétaire du club des jacobins, elle prévenait dès octobre 1789 le comte de Ségur, ambassadeur de France accrédité auprès d'elle: «Moi, je resterai aristocrate, c'est mon métier», réplique qui rappelait celle de Joseph II à sa sœur Marie-Antoinette vantant les idées de Beaumarchais. En février 1792, la tsarine lançait une *Proclamation pour garantir ses sujets des principes destructeurs des Français*, dénonçant «les combinaisons politiques puisées dans un système de philosophie spéculative qui ont renversé l'ordre ancien, pour y substituer un ordre de choses fondé sur des principes domestiques et absolument contraire aux besoins d'un grand ordre social et politique». Avec un discernement que seul égalait celui de Gustave III de Suède, elle s'écriait: Oh! vous mes bons, mes fidèles sujets, (...) défiez-vous des discours des imposteurs, ne sacrifiez pas à des idées perfides et mensongères les avantages d'un siècle de travaux, votre repos et votre bonheur». Ses lettres indignées au prince de Ligne, au duc de Broglie et à Grimm, le seul philosophe qui ait gardé sa confiance, manifestaient sa conviction profonde. En 1793, la nouvelle du supplice de Louis XVI étant parvenue à Saint-Pétersbourg le Ier février, l'impératrice promulgua dès le 8 un oukase imposant un serment de fidélité à la cause monarchiste de tous les Français résidant en Russie. Le serment condamnant «le gouvernement monstrueux actuel de la France» devait être prêté dans une église catholique, en présence du gouverneur de la ville, qui délivrerait un certificat revêtu de sa signature et de celle du prêtre[3].

Quelle avait été quant à elle la réaction des Russes eux-mêmes? Dans ses *Mémoires*, le comte de Ségur décrivit la joie de la bourgeoisie de la capitale impériale: «Quoique la Bastille ne fût assurément menaçante pour aucun des habitants de Pétersbourg, je ne saurais exprimer l'enthousiasme qu'excitèrent parmi les négociants, les marchands, les bourgeois, et quelques jeunes gens d'une classe plus élevée, la chute de cette prison d'État, et ce premier triomphe d'une liberté orageuse». Les milieux libéraux, si favorables au début, évoluèrent cependant peu à peu dans le même sens que l'impératrice. C'est

3. Cf. le n° 241 du catalogue: *La France et la Russie*, *op. cit.*, p. 130.

ainsi que le célèbre historien Karamzine, qui, à Paris en 1789, avait salué une ère nouvelle et applaudi Robespierre, laissait échapper en 1795 ce douloureux aveu: «Siècle des Lumières! je ne te reconnais pas, parmi les meurtres et les destructions, je ne te reconnais pas». Il formulait ainsi à son insu le même jugement que le plus grand ascète et spirituel russe de son temps, saint Séraphin de Sarov (1759-1833), faisant remarquer «qu'en ce siècle de Lumières, il y a beaucoup de ténèbres». Par ailleurs, la popularité dans le petit peuple du tsar souffre-passion Paul Ier, énergique adversaire des conventionnels régicides et protecteur de l'armée émigrée du prince de Condé[4], montrait également combien la Révolution française était devenue odieuse en Russie. L'invasion napoléonienne devait accroître ce sentiment et rien ne l'exprima mieux jusqu'à la révolution de 1917 que le portrait de Louis XVI figurant dans un triptyque iconographique vénéré au skite Gethsémani de la célèbre laure de la Trinité Saint-Serge.

Dans le monde hellénique, la Révolution française fut également un signe de contradiction. L'intelligentsia grecque, qui faisait ses études à Halle, Berlin, Paris ou Montpellier, fut séduite par les idées de Voltaire puis par le déclenchement de la Révolution. L'historien Nicolas Iorga notait ainsi que l'un des membres de la classe intellectuelle, le docteur Karakassi, «grand-père, par sa fille, de l'écrivain roumain Alexandre Odobescu, composa un certain nombre de poèmes voltairiens en grec, qui furent imprimés à Bucarest»[5]. Le plus connu de ces intellectuels grecs des Lumières fut le philologue Adamantios Coray (Koraïs). Arrivé en 1782 de sa Smyrne natale en France, vivant dans le milieu très avancé de la faculté de médecine de Montpellier, il brûlait de haine pour l'oppression ottomane et le «tyran» de Constantinople. Il lut Condorcet, Helvétius et recopia des pensées de Voltaire. Installé à Paris depuis 1788, il fut le témoin de la Révolution qu'il décrit dans d'intéressantes lettres adressées au chantre de sa paroisse

4. Le tsar Paul Ier avait concédé à l'armée émigrée de Louis-Joseph de Condé un pavillon original et significatif: sur son fond blanc se détachait l'aigle impériale russe encadrée de quatre fleurs de lys brodées dans les angles.

5. In *Histoire des États balkaniques jusqu'à 1925*, Paris 1925, p. 112

smyrniote. Dans l'une, datée du 15 novembre 1791, il s'en prenait violemment au clergé parisien et «aux moines» qui avaient refusé des obsèques solennelles à Voltaire. L'influence des écrits de ce dernier dut beaucoup à Coray. Celui-ci, pour riposter aux attaques du Patriarcat œcuménique contre le protégé de Frédéric II, le cita élogieusement à plusieurs reprises dans sa traduction (1802) du *Traité* de Beccaria, ainsi que dans sa correspondance et dans ses conseils aux jeunes bibliothécaires.

Constantin Œconomos, à la tête de la nouvelle École de Smyrne de 1809 à 1819, se montra, dans son *Esthétique* (1817), admirateur de Voltaire et partisan de Coray avant d'en devenir l'adversaire décidé[6]. Les amis de Coray lancèrent en 1811 *Le Mercure Savant*, première revue littéraire grecque, dans les pages de laquelle le nom de Voltaire était souvent cité. Les contes, le théâtre et les ouvrages historiques du maître de Ferney étaient traduits, lus et commentés avec enthousiasme dans les années précédant l'insurrection de 1821. Enfin, un déplacement sémantique s'était produit dans la littérature néo-hellénique. À partir des années 1790, le mot *eudaimonia* (félicité) remplaça de plus en plus fréquemment dans les titres et les thèmes d'ouvrages le terme de béatitude; en 1791 parut *La véritable félicité*, en 1796 la *Véritable voie pour atteindre la félicité*. Là aussi, le bonheur terrestre l'emportait sur la joie spirituelle et la Croix était évacuée de ces ouvrages comme elle l'avait été du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire: «Le bonheur est une idée nouvelle en Europe», proclamait Saint-Just[7].

L'influence de Voltaire avait également pénétré dans les cercles religieux. Dans son *Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman*, Choiseul-Gouffier rappelait le souvenir suivant, datant de son arrivée en 1776 à Patmos: «Aussitôt que mon vaisseau eut mouillé, je m'empressai de mettre pied à terre pour me

6. Cf ARGYRIOU (A.): *Spirituels néo-grecs XVe-XXe siècles*, Namur 1967, pp. 118-129.

7. Sur l'influence de Voltaire dans la littérature néo-grecque, cf. DIMARAS (C. T.): *La Grèce au temps des Lumières*, Genève 1969, chap. VI: «La fortune de Voltaire en Grèce», pp. 61-94.

rendre au couvent. J'étais loin de prévoir la rencontre qui allait exciter, le moment d'après, mon intérêt et ma curiosité. Je m'acheminais vers la montagne, lorsque j'aperçus un caloyer qui en descendait, et qui, s'avançant vers moi avec précipitation, me demanda en italien de quel pays j'étais, d'où je venais, ce qui s'était passé en Europe depuis sept ans qu'aucun vaisseau n'avait abordé sur ces rochers. À peine me sut-il Français: Dites-moi, s'écria-t-il, Voltaire vit-il encore?»[8]. C'était l'époque où, au lendemain de la paix russo-turque de Koutschouk-Kaïnardjì, Catherine II faisait circuler dans l'archipel grec des traductions de *L'Épître à l'Impératrice de Russie* ou du *Tocsin des Rois*, dans lesquels Voltaire prenait le parti des Grecs contre la domination ottomane. Le traducteur de ces pamphlets n'était autre qu'un simple diacre des îles ioniennes, né à Corfou, Eugène Boulgaris[9], qui se révéla vite le plus grand «maître de la Nation» hellénique. C'est ainsi qu'apparaît le rôle décisif des îles ioniennes.

Au cœur de ces dernières, Corfou était restée en dehors de l'empire ottoman. Appartenant alors à la Sérénissime République de Saint-Marc, elle était étroitement liée, par Venise, au mode de vie et de pensée occidental. Boulgaris en fut le plus illustre représentant. Esprit brillant, épris de rigueur scientifique, sensible aux progrès faits en Occident en ce domaine, il fut à la fois philosophe, théologien, éducateur et homme de sciences. Connaissant l'Italie, il s'était trouvé dépaysé à Constantinople et sur l'Athos, était parti à Halle et Leipzig où il s'était attiré la faveur de Frédéric II puis, vers 1770, celle de Catherine II qui l'avait invité à sa cour. La tsarine, qui préparait la guerre avec la Porte, avait besoin d'intellectuels grecs ouverts à l'Occident. La paix revenue, il fut fait en 1775 archevêque de Cherson, diocèse comptant les Grecs de Russie, avec siège à Poltava. Abbé de cour, il avait traduit le *Memnon* de Voltaire sans rien en atténuer. En note d'une autre de ses versions du philosophe, il portait ce jugement nuancé sur celui-ci: «Vol-

8. In *op. cit.*, Paris 1842, t. I, p. 164sq.

9. Cf. PAPADOPOULOS-VRETOS (A.): *Biographie de l'archevêque Eugène Bulgari*, (en français), Athènes 1860.

taire est toujours Voltaire, mélangeant le bon et le mauvais dans ses ouvrages, et unissant à ce qui est digne d'être agréé et loué ce qui mérite la répulsion et le blâme»[10]. Ce fut la grandeur de Bougaris, au milieu d'un engouement général pour le penseur français, de saisir et de souligner ces deux aspects contradictoires.

L'île où était né ce précurseur de l'Hellade libre du siècle suivant joua d'ailleurs un rôle tout à fait particulier sous le Directoire. Ainsi que l'a suggestivement évoqué le grand historien Iorga, «les Îles Ioniennes furent, malgré la haine du clergé orthodoxe contre les Français athées, totalement pénétrées par l'esprit révolutionnaire, au point que, lorsque les soldats du général Chabot durent les quitter, chassés au cours de la guerre d'Égypte par la bizarre flotte réunie des Russes d'Outschakov et des Turcs de Kadir-bey (1798), on sentit la nécessité de fonder une république des «Sept Îles Unies» sous la souveraineté russo-turque»[11]. Le retour des Français puis l'occupation anglaise n'empêchèrent pas la renaissance de la République insulaire. Le Congrès de Vienne créa en 1815 les «États-Unis des Îles Ioniennes» dont l'influence sur les Grecs du continent fut considérable[12]. Le consul de France Pouqueville fut le premier à décrire les Albanais et les Roumains de Macédoine, l'épopée d'Ali Pacha d'Épire puis l'insurrection grecque, soutenue par le philhellénisme de Fauriel, consul français d'Athènes.

Face aux Îles Ioniennes profondément occidentalisées et acquises aux idéaux révolutionnaires, la côte dalmate, tour à tour vénitienne, française et autrichienne, cachait aux armées d'occupation successives de tout autres convictions. Dans sa célèbre *Chronique de Travnik*, Ivo Andritch a montré la bienfaisante influence française en Bosnie et sur le littoral, lorsque Napoléon songeait à créer en faveur de son frère Lucien un royaume illyrien. C'est là, à la limite fluctuante des popula-

10. Dans la version grecque de l'*Essai historique et critique sur les dissensions de l'Église de Pologne*.

11. IORGA (N.): *Op. cit.*, pp. 118-119.

12. IORGA (N.): *Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris 1924.

tions croates et italiennes de la côte, et serbo-monténégrines de la montagne, en amont des Bouches de Kotor, que s'affrontèrent deux conceptions du monde. Le maréchal Marmont puis le général Bertrand[13] substituaient au régime féodal maintenu par les Autrichiens le système «égalitaire et démocratique» hérité de la Révolution française, créaient des routes et des écoles, fondaient une administration et refaisaient en Dalmatie ce que Bonaparte avait réalisé en Égypte. Toutefois, ils se voyaient contraints de guerroyer avec les indomptables tribus monténégrines qui, à l'appel du métropolite de Cetigné Pierre Ier Niégoch (1748-1830, vénéré comme saint après sa mort) tentaient de conquérir un débouché maritime et offraient au tsar Alexandre la couronne slavo-serbe[14] dont Dubrovnik aurait été la seconde métropole.

Les Serbes orthodoxes du Monténégro, alliés indéfectibles de la Russie, n'étaient pas sensibles aux efforts temporels des Français. Ces derniers reprochaient aux rudes guerriers montagnards de couper la tête de leurs ennemis. Lorsque Marmont releva devant le prince-évêque Pierre Ier ce trait de sauvagerie de ses soldats, le prélat lui répliqua que le peuple français, qui avait coupé et exhibé la tête de Louis XVI et de Marie-Antoinette, lui paraissait bien plus féroce et arriéré encore. Ce trait d'esprit et de bon sens était révélateur. Quoique considérant peu chrétiennement que «sans vengeance, point de sainteté» (*Ko se ne osveti, on se ne posveti*), les guerriers orthodoxes du Montenegro combattaient pour «la Vénérable Croix et la Liberté d'or» (*Krst časni i sloboda zlatna*). Sur son lit de mort, le saint vladyka Pierre Ier répéta encore à son neveu et successeur Pierre Pétrovitch Niégoch, qui allait devenir le plus grand poète serbe et le lien entre Dante et Hugo: «Prie Dieu et reste fidèle à la Russie»[15]. Entre les Croates occidentalisés de la

13. Cf. Général BERTRAND: *Cahiers de Sainte-Hélène. Journal de 1816 à 1821*, Paris 1950-1951.

14. AUBIN (M.): *Visions historiques et politiques dans l'œuvre poétique de P. P. Njegos*, Paris 1972, p. 31. Sur S. Pierre de Cétigné, cf. sa vie dans les *Žitija Svetih* de l'Archimandrite Justin POPOVITCH, t. X, Belgrade 1977, pp. 342-392.

15. Lettre de P. P. NIEGOCH à Gagitch en date du 30 octobre 1830.

côte ou les Bosniaques séduits par l'ordre napoléonien, et les farouches sujets des métropolites de Cétigné, fidèles à un ordre sacral et intangible, il n'y avait pas la civilisation face à la barbarie mais deux conceptions du monde inconciliables. Un autre observateur français, le colonel Vialla de Sommières, remarqua cette opposition insurmontable. Malgré ses préjugés voltairiens et anticléricaux, il fut séduit par la foi orthodoxe des Monténégrins, ressentit une réelle émotion à Ostrog dans la grotte où avait vécu le saint évêque et ascète Basile et fut frappé par la forte personnalité de saint Pierre Ier, «plus déterminé encore par l'amour de son troupeau que par ses propres intérêts»[16].

La résistance aux idéaux de la Révolution française, qu'incarna jusqu'à la sainteté le prince-évêque du Monténégro, s'était aussi étendue aux prélats constantinopolitains du Phanar. Le Patriarcat œcuménique, soucieux à la fois de demeurer loyal envers la Sublime Porte et de rester lié avec l'empire russe qui était le seul État orthodoxe puissant et entièrement souverain, avait été longtemps gêné par le despotisme éclairé et le libéralisme culturel de Catherine II. L'influence maçonnique, sensible en terre grecque depuis l'ouverture de la première loge en 1744-1745, puis la paix de Koutschouk-Kaïnardji en 1774, avaient fait déferler sur le monde hellénique un souffle libertin et voltairien. Dès 1776 ou 1777, d'après deux témoins, le futur révolutionnaire mort sur l'échafaud Jean-Louis Carra et l'abbé Léonard Panzini alors à Bucarest, le patriarche œcuménique avait fulminé l'excommunication des francs-maçons, à l'instar du pape Clément XII en 1738, et recommandé de ne pas lire les ouvrages de Voltaire. Selon le récit savoureux de Carra, le Phanar aurait menacé de la colère divine ceux qui liraient des livres catholiques-romains et notamment ceux de M. de Voltaire[17]. L'amalgame n'était sans doute pas innocent. Cette condamnation était la réponse à l'initiation maçonnique, faite en 1776 à Hermannstadt, du hospodar de Moldovalachie Alexandre Mavrocordato, l'un des phanariotes les plus influents. À partir de 1791, la politique de plus en plus parallèle et contre-

16. Dans son *Voyage historique au Montenegro*, Paris 1820, t. II, p. 7.
17. In *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Jassy 1777, p. 219.

révolutionnaire de la Porte et de la Russie permit au Trône œcuménique de lancer une offensive beaucoup plus puissante.

C'est pourquoi parut dès cette année-là une compilation apologétique, *Le trophée de la foi orthodoxe*, imprimé à Vienne et plaçant Voltaire parmi «les impudents, bavards, athées francs-maçons»[18]. En même temps paraissait la *Lettre d'Eugène Boulgaris (...) en réfutation d'un radoteur impie*, suivie l'année suivante du *Livre intitulé censure des athées et des impies*. L'année 1793 fut décisive et d'une importance considérable. Spiridon Zorzelas publia à Trieste *La misère des faux-savants, ou apologie pour la foi des chrétiens en réfutation de certains bavardages philosophiques*. Voltaire y était qualifié de «pitre ridicule, masque au nez camus». Polyzoïs Contos faisait paraître à Vienne ses *Dialogues des morts* dont les vers étaient hantés par l'ombre de Voltaire, accusé d'imiter Lucien et d'avoir engendré la Révolution française. Cette dernière, comme l'œuvre du philosophe, semble être connue de l'auteur avec une indéniable précision. Un pamphlet anonyme, conçu comme une parodie des services liturgiques, l'*Acolouthie du borgne et antéchrist Christodule, natif d'Acarnanie*, visait le voltairien Pamplékis et décriait sur le mode ecclésiastique Rousseau et son rival, ainsi qualifié:

> «Ô le miracle étrange, ô la monstrueuse nouveauté! L'hommelet pourri qui désire glorifier les dogmes de Voltaire!»

Au même moment, une encyclique du patriarche œcuménique Néophyte amenait cette réaction à son acmé en condamnant ensemble les opinions de Pamplékis et de Voltaire: «Le malignissime et misanthrope démon a conçu dans les temps présents, comme instruments d'impiété et d'athéisme absolus, les Voltaire». La condamnation patriarcale de 1793 fit plus d'effet que celle de 1776 ou 1777.

Elle fut appuyée dès l'année suivante par la publication en grec de l'ouvrage de Joseph Guillaume Clémence, *L'authenticité des livres tant du Nouveau que de l'Ancien Testament démontrée et leur véracité défendue; ou réfutation de «La Bible*

18. Sur tous ces aspects, cf. DIMARAS: *Op. cit.*, pp. 41, 74, 75, 78, 79, 83, 88.

enfin expliquée de V(oltaire)». Le traducteur de ce gros traité n'était autre que le célèbre physicien et humaniste corfiote Nicéphore Théotokis (1731-1800), sacré le 6 août 1779 en présence de Catherine II archevêque de Cherson en remplacement de Boulgaris puis transféré sur le siège d'Astrakhan où il se révéla un excellent pasteur[19]. Son avant-propos était la première tentative de synthèse pour analyser les raisons du succès et de l'influence néfaste de Voltaire. Les attaques du traducteur contre la Révolution française n'empêchèrent pas les Grecs de la cour princière de Bucarest de jouer aux jacobins en 1795 et 1796, en buvant «à la santé de la république» en compagnie de l'agent français. Toutefois, peu après, le *Moniteur Universel* de l'été 1798 apprenait de Constantinople que «plusieurs Grecs qui avaient, assez inconsidérément, affecté de donner une éducation républicaine à leurs enfants, viennent de congédier les instituteurs français qu'ils avaient chez eux»[20]. Le Patriarcat déconseillait aussi la lecture des philosophes grecs antiques et l'usage de les représenter dans les églises fut délaissé.

Enfin paraissait à nouveau en 1798 sur les presses patriarcales du Phanar la célèbre *Apologie chrétienne*, déjà publiée en 1779 puis rééditée de 1800 à 1806. Elle était l'œuvre d'un troisième et éminent disciple d'Eugène Boulgaris, Athanase Parios (1723-1813), patrologue, prédicateur et directeur de l'École de Chio, devenue la Faculté de Philosophie de toute la Grèce. L'*Apologie*, qu'avait reprise l'*Instruction paternelle* du patriarche Anthime de Jérusalem[21], fustigeait les notions révolutionnaires de liberté et d'égalité. Auteur également de l'*Antipape*, le docteur de Paros condamnait simultanément le Catholicisme et la nouvelle Philosophie, ces «deux ennemis de l'Église du Christ». Le patriarche s'attaquait quant à lui au «système

19. Cf. Koukkou (H.): *Nicéphore Théotokis (1731-1800)*, (en grec), Athènes 1973; Sturdza (A.): *Souvenirs et images. Eugène Boulgaris et Nicéphore Théotokis*, (en grec), Athènes 1858; Teotochi (G.): *Orazione funebre di Monsignor Niceforo Teotochi Arcivescovo di Chersona e di Astracan, e Cavaliere del grande ordine di Sant'Anna, morto a Mosca li 31 Maggio 1800 (...)*, Corfou 1802.

20. Cité in Dimaras: *Op. cit.*, p. 88, note 41.

21. L'*Instruction paternelle* est largement citée in Argyriou: *Op. cit.*, pp. 105-113.

de ces nouveaux libertins» et précisait: «Le diable choisit de nos jours une autre ruse, une séduction particulière, afin de conquérir même les plus fidèles; je parle du système libéral, tant exalté de nos jours, mais qui n'a qu'une qualité apparente. Car ce système contient une amorce du diable, un poison funeste, précipitant les peuples à la perdition et au désordre»[22]. Il décriait «ce système de liberté imaginaire engendrant partout pauvreté, jalousie, dommages, enlèvements, impiété, perdition de l'âme et repentir inutile». Il prônait la fidélité à l'empire ottoman, voulu par Dieu pour sauver l'Orthodoxie. Le patriarche œcuménique Grégoire V (que les Turcs pendirent le jour de Pâques 1821) alla plus loin encore en instituant en 1798 une commission devant contrôler l'orthodoxie des ouvrages à paraître et en préparant en 1819 un Index rappelant celui de la Contre-Réforme tridentine.

L'ampleur et l'importance de la réaction russe, grecque, serbe et roumaine à la Révolution de 1789, tant dans les cours princières que patriarcales, tant aussi dans le peuple que dans les élites, pourtant séduites par le libéralisme voltairien, manifestèrent l'étendue du péril entrevu. Le monde orthodoxe, souvent asservi et techniquement en retard, avait apparemment tout à gagner aux idées nouvelles. L'invasion française, en brisant la tutelle vénitienne, autrichienne ou ottomane, pouvait affranchir les populations de leur joug et de la féodalité. Elle le fit en Bosnie et en Dalmatie mais sans jamais convaincre les cœurs. Non seulement anticléricale mais irréligieuse, voire dans ses principes anti-chrétienne, l'arrivée des Français et les œuvres de leurs disciples orientaux heurtaient la conscience orthodoxe elle-même. Celle-ci réagit par une contre-offensive intellectuelle et spirituelle vigoureuse mais surtout par un ressourcement intérieur dont saint Macaire de Corinthe, saint Nicodème l'Hagiorite, ou saint Païsy Vélitchkovski avait déjà fait lever la première moisson en Hellade, en Ukraine et en Moldavie. Le rayonnement d'Optina dans la Russie du siècle suivant et le caractère religieux du soulèvement grec du 25 mars 1821, et crétois de 1866, souligné par Pandélis Prévélakis[23], donnèrent

22. Traduit par Argyriou in *op. cit.*, pp. 109-110.
23. In *Crète infortunée*, Paris 1976.

sa note à la façon dont l'Église d'Orient envisagea la Révolution française.

Deux faits mineurs ont sans doute le mieux symbolisé son attitude. Le premier demeure quasiment inconnu hors de la Maison impériale russe. Lors de la campagne de Russie, Eugène de Beauharnais établit ses troupes dans le monastère de Storojevsk fondé près de Moscou à Zvénigorod par saint Sabbas (1327-1407), l'un des disciples de saint Serge. Le fondateur apparut en songe au fils adoptif de Napoléon en lui promettant de le protéger ainsi que sa descendance s'il faisait évacuer ses chevaux de l'église conventuelle. Eugène ayant identifié son mystérieux interlocuteur grâce à l'image qu'en montrait l'iconostase, fit cesser la profanation de l'église et son fils cadet le duc de Leuchtenberg Maximilien-Joseph (1817-1852), épousa en 1839 la grande-duchesse Marie, fille aînée de Nicolas Ier, donnant ainsi naissance à la branche des princes Romanovsky dans la Maison de Russie[24]. Le tsar, qui avait d'ailleurs offert la malachite du tombeau impérial des Invalides, résumait le sentiment de ses compatriotes en confiant à Barante, l'ambassadeur de Louis-Philippe: «N'est-ce pas un sort bizarre qui me donne pour gendre le petit-fils adoptif de Napoléon à la grande satisfaction de la Russie!»[25]. L'heure du pardon avait en fait sonné dès le 10 avril 1814, lorsque, place Louis XV, à l'endroit même où avait été supplicié Louis XVI, Alexandre Ier avait fait célébrer un *moleben* pascal en présence des souverains alliés. Grâce à ce «moderne Agamemnon», ainsi que l'appelait Madame de Staël, la mort vainquait à nouveau la mort et le canon pascal de saint Jean Damascène prenait tout son sens: «Pardonnons tout à cause de la Résurrection».

Jean-Paul BESSE

24. LEUCHTENBERG (G. de): *Le Prince Eugène de Beaucharnais à la tête de la Grande Armée*, Paris 1915, et FERRAND (J.): *Romanoff. Un album de famille*, Paris 1989, pp. 207-219.

25. Cité in BERNARDY (F. de): *Eugène de Beauharnais, le fils adoptif de Napoléon*, Paris 1973, p. 582.

SUMMARY. — *The Orthodox reaction to the French Revolution was diverse but is to final analysis negative. Catherine II was at first seduced by the ideas of the «philosophers of the Enlightenment» but right at the outset she was opposed to the French Revolution and liberal circles in Russia quickly moved away from it. The Revolution was also a sign of contradiction in the Hellenic world. Voltaire who had exercised considerable influence in religious circles was held responsible for its excesses. The Ecumenical Patriarchate, Montenegro, Serbia and Rumania fought against the new ideas, and the spiritual renewal connected with the «Philocalia» movement added its help to the fight against the ideas of the Revolution.*